SANGRE, PAN Y POESÍA

ADRIENNE RICH

SANGRE, PAN Y POESÍA

PROSA ESCOGIDA: 1979-1985

Introducción y traducción de
María Soledad Sánchez Gómez

Icaria Antrazyt
MUJERES, VOCES Y PROPUESTAS

La presente obra ha sido publicada con la ayuda del Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)

Título original: *Blood, bread and poetry*
Traducción del inglés: María Soledad Sánchez Gómez
Diseño de la colección: Josep Bagà

Icaria editorial, s. a.
Ausiàs Marc, 16, 3r. 2a. / 08010 Barcelona

ISBN 84-7426-559-2
Depósito legal B-46.219-2001

Composición Grafolet, s. l.
Aragón, 127, 4º 1ª - 08015 Barcelona

Impreso por Romanyà/Valls, s. a.
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

ÍNDICE

Prefacio: La prosa de una poeta,
María Soledad Sánchez Gómez **7**

Agradecimientos **13**

Prólogo **15**

I. ¿Qué necesita saber una mujer? (1979) **23**

II. El problema de Lorraine Hansberry (1979) **31**

III. Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980) **41**

IV. Desobediencia y estudios de la mujer (1981) **87**

V. Hacia una crítica más feminista (1981) **95**

VI. Partida de raíz: un ensayo sobre la identidad judía (1982) **107**

VII. La mirada marginal: *Complete Poems, 1927-1979,* de Elizabeth Bishop (1983) **127**

VIII. Resistiéndose a la amnesia: historia y existencia individual **137**

IX. «Ir allí» y estar aquí (1983) **155**

X. La visión de túnel norteamericana (1983) **159**

XI. Sangre, pan y poesía: la posición de quien es poeta (1984) **165**

XII. El alma de un colegio universitario de mujeres (1984) **183**

XIII. Invisibilidad en la universidad (1984) **193**

XIV. Si no es con otros y con otras, ¿cómo? (1985) **197**

XV. Apuntes para una política de la posición (1984) **205**

PREFACIO: LA PROSA DE UNA POETA

María Soledad Sánchez Gómez

«Llevaba mi cuerpo a todas partes conmigo. / En la espesura de la abstracción mi piel palpitaba con la sangre». Con estos versos, publicados en 1995, Rich iluminaba el título de esta colección de ensayos, en la que con una prosa vívida y clara, jamás dulce o sentimental, nos transmite su convicción de que la poesía es una parte esencial de nuestras vidas, no un arte contingente que ha suprimido el conflicto político y facilitado el escapismo de la catástrofe social, sino un arma necesaria para luchar contra lo que ella denomina la «abstracción arrogante y privilegiada» que históricamente ha invadido el pensamiento occidental, y para resistir la fragmentación mental que produce el hecho de que otros —la cultura dominante— tengan el poder de crear las imágenes que más tarde condicionarán nuestras vidas. Esta poesía, como la sangre que nos configura o el pan que nos alimenta, ha sido siempre para esta autora un «pensar con el cuerpo», evidenciando que éste y sus verdades no son jamás triviales. A lo largo de su carrera como escritora en estos últimos cincuenta años, Rich ha ido cambiando su visión de la poesía como algo universal y abstracto por la convicción de que los poetas transmiten en sus versos nuestra experiencia concreta, y que ésta puede ser política.

En el prólogo a *Sangre, pan y poesía* Adrienne Rich sostiene que «mis quince años, más o menos, en el Movimiento de Liberación de la Mujer han transcurrido como escritora, profesora, editora, autora de folletos, conferenciante y, a veces, activista. Pero antes y por encima de todo, he sido poeta». A pesar de esta rotunda afirmación, en la prosa de Rich también resuenan el amor y el respeto que siempre ha mostrado por el lenguaje, actitud que conecta íntimamente con el tema de la falta de poder en las mujeres. De hecho, como la propia autora ha

manifestado reiteradamente en su obra, a lo largo de la historia la mujer no ha logrado, por distintas circunstancias, dar nombre a sus propias experiencias, describir su propio mundo. Ambas cosas se le han dado ya descritas y definidas para su consumo. Este silencio, como Rich plantea constantemente, es el principio básico de la inacción, ya que todo aquello censurado y de lo que no se habla revierte en algo paralizante y falso, y condiciona nuestras vidas. Para paliar de alguna forma esta omisión histórica, Rich se embarca a lo largo de su prosa en la ardua labor de «formular preguntas de mujer», y de esta manera sus ensayos, que amplían y profundizan muchos de los temas presentes en su poesía, se configuran poco a poco como indicadores de una exploración continua que no ha acabado todavía.

En las cuatro colecciones de ensayos de Adrienne Rich publicadas hasta este momento —*Sobre mentiras, secretos y silencios* (1979), *Sangre, pan y poesía* (1986), *What Is Found There* (1993) y *Arts of the Possible* (2001)— la autora se ha ido alejando poco a poco de una prosa acerca de la poesía, y que se manifestaba a través de reseñas, ensayos críticos y prefacios a libros de otros poetas, para pasar a reflexionar detenidamente sobre las condiciones sociales e históricas en que los poemas se crean.

Basándose en la afirmación feminista de que lo personal es político, su estilo literario pone en práctica esta premisa, interrelacionando los aspectos de su vida personal y familiar con la reflexión y el análisis ideológicos y la memoria histórica. Rich ha creado así una escritura diferente de aquella que rechaza cualquier «contaminación» entre las ideas y la biografía del escritor. En la prosa de Rich, en cambio, pueden leerse sus cambios vitales, las discriminaciones que ha sufrido y de las que ha sido testigo, las contradicciones en que ha incurrido, su rechazo a convertirse en una mujer cuota y su lucha porque las mujeres perciban la realidad desde una posición central y no desde los márgenes. Todas estas cuestiones sociales e intelectuales se han sometido a examen y discusión en su poesía, en sus ensayos, libros y actividades políticas desde 1963. En ellos ha venido defendiendo que ningún aspecto de la vida de las mujeres es trivial y que lo más insignificante de nuestra vida es útil a la hora de desarrollar estrategias que puedan ayudar a cambiar el orden social preestablecido. Embarcada en un duro proceso de exploración y análisis, ha criticado y rechazado la forma en que los mitos y las instituciones sociopolíticas han delineado la identidad femenina tradicional y su papel social, imposiciones de las que ella misma fue víctima.

Rich nació en 1929 en Baltimore en el seno de una familia acomodada. Su padre, un brillante patólogo, era un culto judío asimilado. Obligada por él a perseverar en el estudio y en la práctica de la poesía,

la joven Rich publica en 1951 su primer libro de poemas, *A Change of World.* Cuatro años después aparece *The Diamond Cutters,* que le valió entusiastas elogios de importantes poetas de la época que alabaron la «honestidad» y «modestia femenina» de sus versos. En esta época se casa; con 26 años tiene su primer hijo y comienza una vida que más tarde ella definiría como de domesticidad absoluta en los suburbios acomodados de Cambridge, Massachusetts. Sus poemas de este período manifiestan un dominio absoluto de la prosodia y el ritmo más tradicionales, siguiendo las pautas poéticas del arte no comprometido trazadas por los patriarcas de la poesía anglosajona tras la Primera Guerra Mundial.

A la edad de treinta años, Adrienne Rich tenía ya tres hijos. En 1963, tras ocho años de silencio dedicada a las labores familiares, publica *Snapshots of a Daughter-in-Law*, y empieza a fijar desde ese momento la fecha en cada poema en un intento de establecer una conexión inextricable entre su vida y la poesía. Rich comienza entonces a reconocer la amargura producida por una vida insatisfactoria, y a plasmar en sus versos su inquietud ante el riesgo que supone un cambio de rumbo vital.

En la turbulenta década de los sesenta Rich se siente profundamente implicada en los cambios políticos y sociales que están teniendo lugar en Estados Unidos y comienza a investigar y profundizar en el poder del lenguaje como fuerza de alienación, en los derechos civiles de las minorías y en el Movimiento de Liberación de la Mujer. *Necessities of Life* (1966), *Leaflets* (1969) y *The Will to Change* (1971) se publican en estos años y se convierten en la prueba escrita de su convicción de que lo personal y lo político son inseparables. Coincidiendo con George Orwell en considerar que la corrupción del lenguaje es parte fundamental de cualquier política explotadora, Rich plasma en estos poemarios sus intentos de que el lenguaje transmita la realidad tal y como es, que no mienta ni traicione. El trágico suicidio de su marido poco tiempo después de la disolución del matrimonio, sin ser explícito, subyace también en los poemas de este período.

La publicación en 1973 de *Diving into the Wreck* le vale a Rich el prestigioso *National Book Award* que ella acepta «en nombre de todas las mujeres». Este libro representa un nuevo giro en su carrera pues es el principio de un rechazo consciente del mundo masculino a través de la poesía. En *Nacemos de mujer,*[1] la mítica obra en prosa publicada en 1976 que coincidió con otros estudios feministas sobre el tema como

---

1. Traducción de Ana Becciu. Madrid, Cátedra, 1996.

The Reproduction of Mothering, de Nancy Chodorow, o *The Mermaid and the Minotaur*, de Dorothy Dinnerstein, Rich mantiene, con un enfoque abiertamente feminista, que el papel materno parece ser la clave del estatus universalmente secundario de las mujeres. *Nacemos de mujer* es una revisión feminista de la maternidad y una queja apasionada de la falta de control que la mujer ha ejercido siempre sobre su cuerpo, un cuerpo sobre el que, según sus palabras, el patriarcado ha erigido su poder.

A lo largo de la década de los setenta y principios de los ochenta, Rich establece un fascinante diálogo poético con mujeres del pasado, en un intento de integrarse en una coherencia diacrónica que dé sentido a su presente. Los poemarios *The Dream of a Common Language* y *A Wild Patience Has Taken Me This Far*, mostraban la convicción de la autora de que la identidad femenina se forja dentro de una comunidad de mujeres unidas por unos lazos de afecto y solidaridad que tienen indudables resonancias homosexuales. En años sucesivos los poemarios se fueron sucediendo: *Your Native Land, Your Life* se publicó en 1986, *Time's Power* en 1989, *An Atlas of the Difficult World* en 1991, *Dark Fields of the Republic* en 1995 y *Midnight Salvage* en 1999. Todos ellos representaron un paso más en su camino hacia la adquisición de una identidad propia, abandonando una poesía explícitamente lesbiana y acercándose al mundo masculino a través de la recuperación afectiva de las figuras de su padre y de su marido. Aunque continúa viendo la realidad desde una óptica feminista, Rich ha mostrado en estos libros su solidaridad con todos los seres humanos y una conciencia más amplia de lo que es el yo con relación a los demás.

Todos estos aspectos aparecen en la brillante colección de ensayos recogida en *Sangre, pan y poesía*, obra clave que supone una aportación fundamental al pensamiento feminista de estos últimos años. En concreto, en el largo y controvertido ensayo «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», Rich llega a la conclusión de que la heterosexualidad es una institución que, al igual que la de la maternidad, es utilizada por la sociedad para mantener sometidas y victimizadas a las mujeres. En sus páginas Rich describe la manera en que la violencia masculina se ha manifestado contra ellas, no sólo en la guerra, sino en el lecho que comparten los amantes, en los lugares de trabajo, en la calle, en la mutilación genital, en el proxenetismo o en los medios de comunicación. Frente al aislamiento histórico de las víctimas, Rich coincide con Mary Daly y Luce Irigaray al proponer un espacio ideológico y semántico puramente femenino. A diferencia de las anteriores, caracteriza este espacio como un «continuum lesbiano», en el que su concepto de

lesbianismo —desarrollado a partir de los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*— se percibe como la negativa deliberada a aceptar la fuerza coercitiva de la heterosexualidad impuesta. Desde esta base, Rich construye una resistencia feminista al patriarcado.

El aislamiento social e ideológico como medio para desposeer de autoridad y poder ha sido siempre una de las grandes preocupaciones de Adrienne Rich. En el ensayo «Hacia una crítica más feminista», la autora denuncia la forma en que la crítica instalada en el establishment literario separa al artista de su matriz histórica y política. En el caso de las mujeres escritoras esta estrategia es especialmente grave ya que al aislar sus palabras, les arrebata su poder, debilitando así la escasa fuerza de los ya desposeídos. Rich denuncia enérgicamente en este ensayo que la crítica feminista no puede ni debe imitar esta estrategia. La poesía se constituye —en éste y otros ensayos de *Sangre, pan y poesía*— en metáfora de un nuevo lenguaje que puedan considerar propio aquellos que han sido silenciados históricamente por ser miembros de minorías étnicas, sexuales o religiosas, por ejemplo.

Al igual que sucede con la historia de otros grupos que habitan los márgenes, la herencia literaria femenina se ha visto oscurecida, borrada o fragmentada. Por ello es fundamental para la mujer que escribe recobrar a sus precursoras. Desde este punto de vista, en el ensayo «Resistiéndose a la amnesia: historia y existencia individual», Rich aboga por una recuperación de la historia femenina que se constituye en una deconstrucción de las visiones y versiones masculinas de la historia y la cultura. En este brillante ensayo analiza con precisión y lucidez los terribles perjuicios para aquellos y aquellas cuya historia y vida han sido distorsionadas o eliminadas de la tradición histórica blanca, masculina y occidental, y plantea la necesidad de reivindicar una historia que no incluya a las minorías marginales simplemente como nota a pie de página, y que «muestre el proceso por el que la arrogancia de la jerarquía y la celebración de la violencia han alcanzado un potencial destructivo casi fuera de control». Rich coincide con Juan Goytisolo, autor muy alejado de sus raíces geográficas e históricas, en el convencimiento de que es necesario defender el derecho a la disidencia e independencia intelectual de los marginales ya que son éstos «quienes plantean a menudo las cuestiones fundamentales de los seres humanos reales y concretos... ocultas siempre... tras la alienadora abstracción de los programas».[2] Así, Rich defiende que la totalidad del entramado social puede

2. Véase Juan Goytisolo, *Pájaro que ensucia su propio nido,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2001, p. 45.

sanar y fortalecerse a través de la riqueza y la fuerza de los marginales. Según la autora, la existencia individual de cualquier ser humano, portador de conductas y creencias en tiempos y lugares determinados, tiene impacto histórico, construye la historia. Todos somos, según la autora, inocentes y responsables a la vez, y desde esta perspectiva insta a las mujeres especialmente a luchar por la memoria frente a la amnesia y la nostalgia.

En los últimos años, y de forma cada vez más marcada, el feminismo de Rich ha profundizado en el modo en que los contextos históricos y geográficos específicos influyen en la formación de nuestra identidad. Así en el famoso ensayo «Apuntes para una política de la posición», que abrió la puerta a un nuevo tipo de feminismo defendido también más tarde por autoras como Teresa de Lauretis o Linda Alcoff, mantiene que la raza, la clase, la edad o la religión, interseccionan con la opresión de género en un contexto en que la subjetividad está sometida a permanente cambio. En este ensayo aboga por «empezar por lo material», por el cuerpo, que es nuestra geografía más cercana, para luchar contra la abstracción. Desde nuestro cuerpo, nos dice Rich, podemos hablar con autoridad, como mujeres, podemos partir de nuestra experiencia en primera persona, reduciendo la tentación de hacer afirmaciones grandilocuentes y abstractas e impidiendo que el pensamiento de los que ella denomina «los padres blancos» nos incluya en una única categoría universal. Para Rich el cuerpo ha sido una tierra incógnita, excluido históricamente de las investigaciones feministas por miedo a que éstas fueran acusadas de esencialistas. En este ensayo la autora reivindica contundentemente que esta somatofobia debe desaparecer, ya que para ella, a diferencia del postulado freudiano, la anatomía no es destino, sino que lo físico es un recurso básico para relacionarnos con nuestro contexto, «la base corpórea de nuestra inteligencia».

En el año 1997 Adrienne Rich rechazó la Medalla Nacional de las Artes que le otorgaba el gobierno norteamericano, manteniendo en una carta publicada en *Los Angeles Times* el 3 de agosto de 1997 que «un Presidente no puede rendir honores significativamente a determinados artistas simbólicamente elegidos mientras la gente, en su mayor parte, está tan deshonrada». Demostrando una vez más que sus preocupaciones como artista son inseparables de la preocupación por su país, Rich manifiesta en los ensayos aquí recogidos que su voz emerge como la de alguien que defiende la independencia de pensamiento y la disidencia en un mundo injusto y peligroso.

Madrid, julio 2001.

AGRADECIMIENTOS

La mayor parte de lo que está escrito en este libro existe porque se pidió para una reseña, una conferencia, un artículo, un discurso de inauguración. Doy las gracias a quienes me proporcionaron la oportunidad de desarrollar mis ideas sobre el papel y el foro para presentarlas. Doy las gracias a los muchos amigos y amigas que criticaron los primeros y los últimos borradores. Mi propia mano y mi propio corazón son los responsables de los fallos de percepción o interpretación.

Quedo agradecida a las tres mujeres que, en las dos costas, mecanografiaron una y otra vez la mayor parte de este libro con inteligencia, habilidad y entendimiento: Edna McGlynn, Kirsten Allrud, Birdie Flynn. Una vez más, expreso mi gratitud a Carol Flechner por su excelente revisión editorial del manuscrito original.

Por los diez años de compañía, estímulo y apoyo, quedo felizmente agradecida a Michelle Cliff.

PRÓLOGO

Estos ensayos no fueron escritos en ninguna torre de marfil. Tampoco se escribieron a ratos perdidos en la vida diaria de una organizadora política, ni de nueve a cinco como un trabajo manual o de oficina, ni en la cárcel. Mis quince años, más o menos, en el movimiento de Liberación de la Mujer han transcurrido como escritora, profesora, editora, autora de folletos, conferenciante y, a veces, activista. Pero antes y por encima de todo, he sido poeta.

Desde los años cincuenta yo había estado buscando el movimiento de Liberación de la Mujer. Entré en él en 1970. El 26 de agosto de aquel año se convocó una huelga nacional de mujeres por la igualdad y miles de mujeres participaron en una marcha en la ciudad de Nueva York, dos mil en San Francisco, cinco mil en Boston. Por aquel entonces yo estaba en el Vermont rural. Una amiga me envió un paquete de folletos del movimiento de Nueva York, y así, salí a repartir «The Grand Coulee Damn» de Marge Piercy y «The Politics of Housework» de Pat Mainardi por pequeñas bibliotecas públicas, clínicas y librerías. Incluso en aquellos momentos me preguntaba un poco sobre el impacto que tendrían aquí y allá, dirigidos como iban a mujeres jóvenes, urbanas e interesadas en política; sin embargo, era un modo de actuar, una declaración ante mí misma de que yo deseaba y necesitaba lo que el movimiento afirmaba: la solidaridad y la adquisición de autoridad por parte de las mujeres.

Durante la mayor parte de mi vida había oído pronunciar la palabra *feminista* de forma peyorativa y con mofa. La expresión *liberación de la mujer* fue iluminadora para mí, y *feminismo* comenzó a resonar con significados frescos y positivos. Me identifiqué como feminista

radical, y poco después —no como acto político sino fruto de sentimientos poderosos e inconfundibles— como lesbiana.[1]

A finales de los años sesenta el feminismo radical se definió a sí mismo como «un movimiento de mujeres revolucionario e independiente», un «movimiento autónomo de mujeres». Esto significaba que las mujeres que ya actuaban dentro de movimientos para la justicia social se negaban a posponer las cuestiones de injusticia basada en el género, el machismo y la política sexual para «después de la revolución». Las mujeres estaban dejando de coordinar a las mujeres dentro de la Izquierda masculina para establecer sus propias prioridades, creando sus propias organizaciones. Como grupo, Las Feministas (Nueva York) manifestaron:

> La separación de clase entre hombres y mujeres es una división política... Todas las clases políticas han surgido del sistema de roles masculino-femenino, se han modelado en él y se han racionalizado basándose en él y sus premisas.

En palabras del Manifiesto Redstockings:

> nos identificamos con todas las mujeres. Definimos como nuestros máximos intereses los de las mujeres más pobres y más brutalmente explotadas.[2]

Considerar como algo político las experiencias personales de las mujeres para que fueran exploradas y comparadas en las sesiones de autoconciencia fue un punto clave dentro de la teoría feminista radical. La sesión de autoconciencia en sí misma, con el énfasis puesto en el testimonio individual de cada mujer, que sería después «relacionado y generalizado» como base para la teoría y la organización, fue central dentro de la práctica feminista radical.[3]

---

1. En ningún momento me he definido, o considerado, una separatista lesbiana. He trabajado con separatistas que se definían así y he reconocido la importancia del separatismo como punto de partida y estrategia. Me he opuesto a ello como una forma de presión al conformismo y cuando parecía derivarse del determinismo biológico. La necesidad de grupos autónomos de mujeres me sigue pareciendo algo obvio todavía.

2. *Women's Liberation - Notes from the Second Year: Major Writings of the Radical Feminists*, ed. Shulamith Firestone y Anne Koedt (Nueva York, 1970), pp. 113-114.

3. Kathie Sarachild, «A Program for Feminist 'Consciousness-Raising'», en *Women's Liberation - Notes from the Second Year*, pp.78-80.

Releyendo algunos de los documentos iniciales, se puede sentir el tirón y el esfuerzo de este movimiento, originado en el movimiento por los Derechos Civiles y en la Izquierda (muchas de sus iniciadoras fueron literalmente hijas de la Vieja Izquierda), que intentaba separarse del sexismo y dogmatismo izquierdistas, modelar una teoría feminista basada en la experiencia femenina y permanecer conectado a una visión radical de transformación social. Este fue el feminismo radical que encontré en Nueva York en 1969: en aguda rebelión contra una política en la que teoría, prioridades y liderazgo eran dominio masculino; miles de mujeres dirigiéndose en oleadas hacia un movimiento de mujeres que la Izquierda trivializó primero y denunció e intentó subvertir más tarde.

Al mismo tiempo, las mujeres Negras contemplaban críticamente el movimiento de Liberación Negro (masculino en imagen y en retórica) y el movimiento de Liberación de la Mujer (blanco en imagen y en supuestos que no habían sido analizados). La organización de las mujeres Negras como mujeres bajo el racismo era en aquel momento invisible para los principales medios de comunicación y para muchas feministas blancas. Pero era una constante realidad en la historia de la comunidad Negra.[4]

---

4. En 1970, en su prefacio a una antología denominada *The Black Woman* (Nueva York: Signet), Toni Cade (Bambara) escribió:

> Por todo el país, en años recientes, las mujeres Negras han ido formando grupos de estudio y trabajo, clubs de discusión, guarderías en cooperativa, negocios en cooperativa, grupos de educación al consumidor, talleres de mujeres en los campus universitarios, comités de mujeres en organizaciones ya existentes, revistas de mujeres afroamericanas. De vez en cuando han organizado seminarios sobre el papel de la mujer Negra, conferencias sobre la crisis a la que debe enfrentarse la mujer Negra, han proporcionado cintas sobre la actitud de los hombres europeos hacia las mujeres Negras, documentos sobre la posición de la mujer Negra en América, han iniciado correspondencia con hermanas de Vietnam, Guatemala, Argelia, Ghana..., se han aliado en una plataforma de Mujeres del Tercer Mundo. Son mujeres que, según parece, no se engañan con el concepto predominante de «mujer», sino que mantienen una postura crítica.

Bernice Reagon apunta que «la mayoría de la gente que estuvo en prisión [en el movimiento por los Derechos Civiles] fueron mujeres ... Cuando miras y ves quien viene a las reuniones colectivas / son mujeres Negras las que están ahí todas las noches» (Bernice Johnson Reagon, «My Black Mothers and Sisters or On Beginning a Cultural Autobiography», *Feminist Studies* 8.1 [primavera 1981]: 95). Véase también Paula Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (Nueva York: Morrow, 1984).

Con trescientos cincuenta años de lucha continuada por la liberación Negra a sus espaldas, las mujeres Negras empezaron a dirigir la palabra al emergente nuevo movimiento de mujeres blancas, y a hablar también entre ellas y con otras hermanas de color. La afirmación feminista radical de identificación entre todas las mujeres iba a sufrir serios retos. Creer que lo justo era identificarse con todas las mujeres y desear profunda y sinceramente hacerlo, no era suficiente. (Todavía oigo la voz de una feminista Negra diciendo con objetividad apasionada: *¡Pero si no nos conocéis!*) El feminismo blanco tenía en sus manos la voluminosa tarea de redefinir y reexaminar el patriarcado blanco, la cultura masculina occidental dominante que había extendido por el mundo sus instituciones e ideologías. Pero las mujeres blancas están situadas dentro del patriarcado blanco y contra él. Y muchas de nosotras estábamos entonces, y habíamos estado siempre, pensando y hablando inconscientemente desde dentro y en consciente oposición a la vez.

En *Sobre mentiras, secretos y silencios* (1979), escribí sobre la pérdida y el oscurecimiento de la historia y la cultura que las mujeres necesitan para modelar un futuro; sobre el poder de la comunidad de mujeres (que creó en los años setenta, y todavía crea en los años ochenta, nuevas instituciones, planteando exigencias a las ya existentes); sobre las posibilidades éticas y creativas que una nueva conciencia lesbiana y feminista sacaba a relucir. Ese libro, como éste, surgió de un movimiento que, a su vez, desencadenó todo un clima cultural. Líneas calientes para violaciones, centros de acogida para mujeres maltratadas, casas para mujeres que acababan de sufrir abuso psiquiátrico, clínicas feministas de aborto y atención sanitaria, publicaciones feministas de base y el trabajo de activistas comprometidas sirvieron de acicate para mi capacidad de comprensión, mis imágenes y mis palabras. Escribí y firmé mis trabajos de forma individual pero eran parte de un fermento colectivo.

Toda escritora se siente afectada por «influencias», busca apoyo en una comunidad (aunque sea sólo la de las que escuchan y no hablan), conecta con algo en alguna parte. Pero la relación entre la escritora como individuo y el movimiento político se considera frecuentemente misteriosa y problemática. ¿Es la escritora una figura privilegiada que, de alguna manera, detenta el poder de definir, de describir el movimiento? ¿Busca el movimiento, de forma inevitable, regular y censurar la imaginación de la escritora? ¿Doma la escritora en secreto su imaginación para defender su causa? Pero, ¿cuál puede ser, en este caso, su causa? ¿De dónde obtiene la fantasía sus imágenes?

Intentar crear nuevas ideas e imágenes sin alejarse de la experiencia concreta, con el propósito de aliviar una realidad corriente que se

percibe como intolerable, me parece un trabajo digno para la imaginación. Incluso un piloto de ala delta tiene que faenar con el viento o se estrellaría en los riscos. Existe una dinámica pocas veces descrita entre la escritora, que es parte de un movimiento radical, y ese movimiento, que se está creando constantemente a través de muchos testimonios diferentes, acciones y nuevas experiencias de los que la escritora es testigo y en algunos de los cuáles, dentro de sus límites personales, participa.[5] (Lo que la escritura y la política tienen en común, es quizás que ambas son procesos creativos que llevan consigo comienzos fallidos, extraños desvíos y muchas elecciones difíciles.)

Los ensayos de este libro representan, de alguna manera, una conexión temporal entre los viajes que he hecho desde 1978. Los he revisado para ajustar y aclarar lo que parecía confuso en versiones anteriores y como respuesta a algunas críticas. He puesto al día ciertas notas a pie de página para hacer el libro más útil en la actualidad. Pero los ensayos son indicadores de una exploración continua, no de haber llegado a un destino. La feminista radical blanca entra en conflicto con el análisis que hacen las mujeres de color sobre la simultaneidad de las opresiones. Para mujeres en cuya experiencia —y en cuya teoría, por tanto— el sexo, la raza y la clase convergen como puntos de explotación, no hay «opresión primaria» o «contradicción», y no es sólo el patriarcado lo que debe ser comprendido y desmantelado. Yo empecé a darme cuenta de que esto era igualmente cierto —aunque de una forma diferente— en el caso de las mujeres blancas y de clase media; de que el patriarcado no existe en este mundo de forma pura y simple, ni tiene más importancia que la clase social. En el último ensayo de *Sobre mentiras, secretos y silencios,* había intentado resolver las cuestiones de racismo e identidad racial, pero todavía asiéndolas con un gancho fundamentalmente antipatriarcal. Mi pregunta entonces era: ¿cómo obstaculiza y derrota el racismo la visión lesbiano-feminista o feminista radical de la identificación entre mujeres? ¿En qué grado es un residuo de lealtades a los hombres blancos? La mujer que intenta acomodar racismo y clase dentro de un análisis feminista radical se da cuenta de que algo no encaja. La mujer que busca la experiencia como base de la política de la identidad percibe que como judía, blanca, mujer, lesbiana, de clase media, ella misma tiene una identidad compleja. Incluso su misma ciudadanía, que le proporciona dolor y privilegio, es parte de su identidad:

---

5. Se pueden encontrar descripciones de esta dinámica en Margaret Randall, *Risking a Somersault in the Air: Conversations with Nicaraguan Writers* (San Francisco: Solidarity Publications, 1984).

su pasaporte norteamericano es, en este mundo, parte de su cuerpo, que habita bajo un patriarcado muy específico.

Las raíces de esta investigación adicional se hallan en acontecimientos e impresiones públicos y personales, grandes y pequeños: la elección de Reagan, el rápido ensanchamiento del abismo existente entre ricos y pobres en Estados Unidos, la proliferación de misiles nucleares por todo el mundo, el descarado crecimiento del odio racista y antisemita y la violencia, el cada vez más visible y audible movimiento internacional de mujeres de color, las sugerentes y difíciles contradicciones del emergente feminismo judío, el descontento por los impulsos polarizadores existentes dentro del feminismo radical, por la academización de los Estudios de la Mujer, por la facilidad con la que, en una sociedad que se inclina hacia la derecha, el feminismo puede diluirse convirtiéndose en un enclave femenino, por la forma en que una afirmación feminista de las mujeres puede deslizarse hacia un mero idealismo, y además, una sensación urgente de que los años ochenta podrían ofrecer nuevas oportunidades a cambio de compromisos más complicados. Coedité una publicación trimestral, trabajé con un grupo de estudio judío-lesbiano y me descubrí dando clase a una nueva generación de jóvenes, una generación denominada «apolítica» (como había sido la mía) y «posfeminista». Como muchas otras y muchos otros norteamericanos en esta década, aprendí, con los sandinistas en Nicaragua, lecciones que provenían tanto del corazón como de la cabeza. A través de revistas, correspondencia, conferencias, fui aprendiendo también sobre los movimientos feministas en la India, el Caribe, América Latina, el Pacífico; fui estudiando la geografía política de Oriente Medio y el ámbito de la experiencia judía norteamericana. La historia de los sufrimientos específicos de las mujeres africanas bajo el apartheid y su resistencia a él se hicieron visibles para mí a través del trabajo de Joyce Sikakane, Ellen Kuzwayo, Hilda Berstein, Joyce Goodwin y de SISA (*Sisterhood in Support of Sisters in South Africa*, Sororidad de Apoyo a las Mujeres de Suráfrica, una organización de mujeres de color en Estados Unidos que proporciona material de apoyo a las mujeres Negras surafricanas). Nuevas preguntas iban surgiendo de una gama de experiencias femeninas, recientemente visibles. Y paralelamente, todo esto: conversaciones, discusiones, abandonos; momentos en que me sentía cansada, enfadada, bloqueada, sacando fuerzas de personas cercanas y de extraños. La poesía constantemente allí: una especie de sabiduría.

Es posible que para muchas de las personas que me leen haya demasiada poca poesía en estas páginas. Empecé primero escribiendo prosa *sobre* poesía —reseñas, ensayos críticos, prefacios a libros de otros y otras

poetas—. Más recientemente he escrito menos sobre los poemas en sí y más sobre las condiciones sociales e históricas en que éstos se crean. El ensayo que lleva el título del libro intenta conjugar los dos aspectos. Lo que yo me cuestiono sobre la poesía es, cada vez más, lo que planteo en ese ensayo: *¿qué sucede en el corazón de quien es artista aquí, en Norteamérica?*

Adrienne Rich
Santa Cruz, California
febrero, 1986

I. ¿QUÉ NECESITA SABER UNA MUJER? (1979)

Conferencia para la ceremonia de graduación, Smith College, Northampton, Massachusetts, 1979.

Me ha conmovido mucho que vosotras, la promoción de 1979, me eligierais para la conferencia de graduación. Es muy importante para mí estar aquí, en parte porque el Smith es uno de los primeros colegios universitarios para mujeres, pero también porque ha elegido seguir identificándose como tal. Estamos en un momento de la historia en el que este hecho tiene un potencial enorme, a pesar de que ese potencial no se haya desarrollado todavía. Las oportunidades de futura educación para las mujeres que existen en estos edificios y jardines son enormes, sobre todo si pensamos en lo que un colegio universitario independiente de mujeres podría ser: un colegio dedicado a enseñar a las mujeres lo que éstas necesitan saber y, por la misma razón, dedicado a cambiar el conocimiento mismo. El germen de esas posibilidades reside simbólicamente en la Colección Sophia Smith, un archivo con gran necesidad de expansión y mejora pero que, por su mera existencia, afirma que aquí se valora la vida y el trabajo de las mujeres, y que las hermanas que nos precedieron, disminuidas y enterradas en una erudición centrada en lo masculino, son una presencia viva, necesaria y preciosa para nosotras.

Suponed que nos hacemos una simple pregunta: ¿qué necesita saber una mujer para convertirse en un ser humano consciente de sí mismo y con capacidad para definirse? ¿No necesita conocer su propia historia, su cuerpo de mujer usado tantas veces con fines políticos, conocer el genio creativo de mujeres del pasado, la habilidad, las destrezas, las técnicas y las visiones que poseían las mujeres en otros tiempos y culturas, y cómo se las ha sumido en el anonimato y se las ha censurado, interrumpido, devaluado? Como miembro de esa mayoría a la que todavía

se le niegan los derechos de todo ciudadano, a la que se esclaviza como presa sexual, a la que se paga menos por su trabajo, o no se paga en absoluto, y que está alejada a la fuerza de su propio poder, ¿no necesita una mujer un análisis de su condición, conocer a las pensadoras que en el pasado han reflexionado sobre todo ello, conocer, también, las rebeliones individuales y los movimientos que las mujeres han organizado en todo el mundo contra la injusticia social y económica, y cómo éstos se han visto fragmentados y silenciados?

¿No necesita saber cómo se han institucionalizado condiciones aparentemente naturales como la heterosexualidad o la maternidad, para arrebatarle su poder? Sin tal educación, las mujeres hemos vivido, y continuamos viviendo, ignorantes de nuestro contexto colectivo, vulnerables a lo que la fantasía de los hombres ha proyectado sobre nosotras, tal y como se ve en el arte, en la literatura, en las ciencias, en los medios de comunicación y en los llamados estudios humanísticos. Mi sugerencia es que no es la anatomía, sino una ignorancia impuesta la que ha sido crucial en nuestra falta de poder.

No hay, y digo esto con tristeza, ningún colegio universitario femenino que proporcione a las mujeres jóvenes la educación que necesitan para sobrevivir como personas completas en un mundo que niega la totalidad a las mujeres —ese saber que, en palabras de Coleridge, «retorna convertido en poder». La existencia de cursos de Estudios de la Mujer ofrece al menos un cierto tipo de directriz en la vida. Pero incluso los Estudios de la Mujer pueden llegar a ser simplemente una historia compensatoria; con demasiada frecuencia fallan a la hora de desafiar las estructuras políticas e intelectuales que se desafiarían si las mujeres como grupo accedieran alguna vez a una libertad colectiva y no excluyente. La creencia de que la ciencia y la erudición establecidas —que han excluido de su construcción a las mujeres de forma tan implacable— son «objetivas» y están «por encima de los juicios de valor», y que los estudios feministas son «poco eruditos», «sesgados» e «ideológicos», es inmovilista. Aun así, el hecho es que toda ciencia, y toda investigación, y todo arte, son ideológicos; no hay neutralidad en la cultura. Y la ideología de la educación que habéis adquirido durante cuatro años en un colegio universitario de mujeres ha sido en gran medida, si no enteramente, la ideología de la supremacía del hombre blanco, un constructo de la subjetividad masculina. Los silencios, los espacios vacíos, el lenguaje en sí mismo con su extirpación de lo femenino, las formas de discurso, nos dicen tanto como el contenido, una vez que aprendemos a ver lo que se ha dejado fuera, a oír lo que no se ha pronunciado, a estudiar los modelos establecidos de ciencia y erudición con una mirada

marginal. Uno de los peligros de una educación privilegiada para las mujeres es que podemos perder la mirada desde el margen y llegar a creer que esos modelos funcionan para toda la humanidad, que son universales y que nos incluyen.

Y por eso quiero hablar hoy de privilegio, de representación, y de poder. Todo lo que puedo deciros sobre este tema viene, ganado a pulso, de los labios de una mujer privilegiada por su clase social y su color de piel, hija favorita de su padre, educada en Radcliffe, al que se denominaba entonces informalmente el «Anejo» a Harvard. Gran parte de las cuatro primeras décadas de mi vida se gastó en una continua tensión entre el mundo que los Padres me enseñaron a ver, y me premiaron por ver, y los destellos de percepción que llegaban a través de la mirada de la que se siente marginal. Gradualmente aquellos destellos de intuición psicológica, que a veces parecían pinceladas de locura, comenzaron a exigirme que luchara por conectar unos con otros, a insistir que me los tomara en serio. Sólo cuando pude confirmar finalmente la mirada desde el margen como fuente de una visión legítima y coherente, empecé a ser capaz de hacer el trabajo que verdaderamente quería hacer, de vivir la clase de vida que verdaderamente quería vivir, en lugar de llevar a cabo el cometido que se me había encomendado como mujer cuota y privilegiada.

Para las mujeres cualquier privilegio es relativo. Algunas de vosotras no nacisteis con privilegios de clase o de color de piel, pero todas tenéis el privilegio de la educación, aunque sea ésta una educación que os ha denegado durante mucho tiempo el conocimiento de vosotras mismas como mujeres. Tenéis, para empezar, el privilegio de la cultura; es bueno recordar que en una época de analfabetismo en aumento, el 60% de los analfabetos del mundo son mujeres. Entre 1960 y 1970, el número de hombres analfabetos en el mundo se incrementó en 8 millones, mientras que el número de mujeres sin alfabetizar creció en 40 millones.[1] Y el número de mujeres analfabetas sigue aumentando. Además de la cultura, tenéis el privilegio de poseer la formación y los instrumentos que os permiten ir más allá del contenido de vuestra educación y reeducaros, cuestionaros, por decirlo así, los falsos mensajes de vuestra educación en esta cultura, los mensajes que os dicen que las mujeres no se han preocupado realmente del poder o de aprender o de la oportunidad de

1. Naciones Unidas, Departamento de Economía Internacional y Asuntos Sociales, Oficina de Estadísticas, *1977 Compendium of Social Statistics* (Nueva York: Naciones Unidas, 1980).

crear por una necesidad psicológica de servir al hombre y tener hijos, que sólo unas pocas mujeres atípicas han sido las excepciones a esta regla; los mensajes que os dicen que la experiencia femenina no es normativa ni central en la experiencia humana. Tenéis la formación y los instrumentos para llevar a cabo investigaciones independientes, para evaluar datos, para expresar lingüística y visualmente lo que descubráis. Esto es un privilegio, sí, pero sólo si a cambio no renunciáis al profundo conocimiento de los no privilegiados; a saber que, como mujeres, se os ha percibido históricamente, y todavía se os percibe, como existiendo no por vuestro propio derecho, sino al servicio de los hombres. Y esto únicamente si no renunciáis a vuestra capacidad de pensar como mujeres, ya que incluso en las facultades y en las profesiones a las que muchas de vosotras iréis llegando, se os alabará y recompensará por «pensar como hombres».

La palabra *poder* está repleta de significados para las mujeres. La hemos asociado durante mucho tiempo al uso de la fuerza, a las violaciones, a la acumulación de armamento, al despiadado aumento de la riqueza y acaparamiento de recursos, al mando que actúa sólo en su propio interés, despreciando y explotando a los desheredados —incluyendo mujeres, niños y niñas. Los efectos de este tipo de poder nos rodean, incluso de manera literal, en el agua que bebemos y en el aire que respiramos, en forma de residuos radiactivos y cancerosos. Pero desde hace ya tiempo, las feministas han venido hablando de redefinir la autoridad, de ese significado de poder que vuelve a la raíz —*posse, potere, pouvoir*: ser capaz, tener la facultad, poseer y usar la energía creativa que una tiene— el poder que transforma. Una de las primeras objeciones al feminismo —en los siglos XIX y XX— era que éste haría que las mujeres se comportasen como hombres —de forma despiadada, explotadora y opresiva. De hecho, el feminismo radical contempla una transformación de las estructuras y las relaciones humanas de forma que la autoridad, en vez de ser algo que sólo unos pocos detentan, se liberaría hacia la mayoría y se compartiría en forma de conocimiento, pericia, toma de decisiones, acceso a las herramientas necesarias, así como en forma de algo tan básico como la comida, el alojamiento, los cuidados médicos y la cultura. Feministas, y muchas no feministas, todavía se plantean, y con razón, el significado de la autoridad en esa sociedad, y las diferencias relativas de poder que existen entre las mujeres aquí y ahora.

Y ello me lleva a un tercer significado de poder que atañe a las mujeres: el falso poder que la sociedad masculina ofrece a unas pocas mujeres, con la condición de que lo usen para mantener las cosas tal como están y que piensen fundamentalmente «como hombres». Este es

el significado de la cuota femenina: el poder, arrebatado a una gran mayoría de mujeres, se ofrece a unas pocas para que parezca que cualquier mujer «verdaderamente cualificada» es capaz de acceder al liderazgo, el reconocimiento y la recompensa; es decir, que prevalece de hecho la justicia basada en el mérito. Se incita a la mujer cuota a que se perciba digna de ello y excepcionalmente dotada, diferente de la mayoría de las mujeres, a que se distancie de la amplia condición femenina y, de esa forma, las mujeres «comunes» acaban por verla alejada, quizás incluso como más fuerte que ellas mismas.

Porque estáis lejos de los límites más remotos de la marginalidad femenina y sois un grupo privilegiado de mujeres, es extremadamente importante para vuestra futura cordura que comprendáis la forma en que las cuotas funcionan. La primera gran contradicción es que aun pareciendo que ofrece individualmente a esa mujer elegida los medios para que desarrolle su creatividad, para que influya en el curso de los acontecimientos, también, al imponerle un cierto tipo de conducta y estilo, empaña su mirada de marginal que podría ser el origen real de su poder y su visión. Al perder su visión desde el margen pierde la percepción que la une a otras mujeres y la afirma en sí misma. Las cuotas demandan fundamentalmente que la elegida niegue su identificación con las mujeres como grupo, especialmente con las mujeres menos privilegiadas que ella: si es lesbiana, que rechace su relación con mujeres concretas; que perpetúe las reglas, estructuras, criterios y metodologías que han funcionado para excluir a las mujeres; que no desarrolle o que renuncie a la perspectiva crítica de su conciencia femenina. Las mujeres diferentes a ella —mujeres pobres, de color, camareras, secretarias, amas de casa en el supermercado, prostitutas, ancianas— se convierten en invisibles; pueden representar también, de forma extrema, lo que ella ha dejado o desea dejar atrás.

El rector Conway me ha dicho que cada vez en mayor número pasáis del Smith a cursar estudios especializados de derecho o medicina. La noticia es buena a simple vista: gracias a la lucha feminista de la década pasada se abren más puertas a las mujeres para entrar en esas dos poderosas profesiones. Me gustaría creer que cualquier profesión mejoraría al tener más mujeres ejerciéndola, y que cualquier mujer que ejerciera el derecho o la medicina usaría su conocimiento y su destreza para trabajar en la transformación de los ámbitos de la salud y de las interpretaciones legales, para que éstos respondieran a las necesidades de todos aquéllos —mujeres, gente de color, niños y niñas, gente anciana, desposeída— para los que todavía funcionan como controles represivos. Me gustaría creerlo pero no sucederá, aunque el 50% de los

miembros de estas profesiones fueran mujeres, a menos que ellas rehusen convertirse en mujeres cuota en posición de privilegio «desde dentro», a menos que protejan celosamente el punto de vista y la conciencia marginales.

Ninguna mujer es verdaderamente una privilegiada en las instituciones apadrinadas por la conciencia masculina. Cuando nos permitimos creer que lo somos, perdemos el contacto con esa parte de nosotras que aquella conciencia define como inaceptable; con la resistencia vital y la fuerza visionaria de las iracundas abuelas, las chamanas, las fieras mercaderes en la Guerra de las Mujeres Ibo, las trabajadoras de la seda que se resistían al matrimonio en la China pre-revolucionaria, los millones de viudas, comadronas y sanadoras torturadas y quemadas como brujas en Europa durante tres siglos, las beguinas del siglo XII, que formaron órdenes independientes de mujeres fuera del dominio eclesiástico, las mujeres de la Comuna de París que marcharon sobre Versalles, las amas de casa sin instrucción del Gremio Cooperativo de Mujeres en Inglaterra que memorizaban poemas sobre las tinas de los lavaderos y se organizaron contra la opresión que sufrían como madres, las pensadoras despreciadas como «estridentes», «chillonas», «locas» o «desviadas» cuyo coraje herético para proclamar sus verdades nos es tan desesperadamente necesario como apoyo en nuestras propias vidas. Creo que el alma de las mujeres está habitada por el espíritu de otras que, con anterioridad, lucharon por sus necesidades insatisfechas y las de sus hijos e hijas, sus tribus y sus pueblos, que se negaron a aceptar las prescripciones de una iglesia y un estado masculinos, que se arriesgaron y resistieron, como hoy otras mujeres —Inez García, Yvonne Wanrow, Joan Little, Cassandra Peten— luchan contra los que las violan y maltratan. Esos espíritus nos habitan, intentan hablarnos. Pero podemos elegir no oír, y las cuotas, el mito de la mujer «especial», la Atenea sin madre que surge de la cabeza del padre, pueden hacernos sordas a sus voces.

En esta década que ahora termina, dado que más mujeres se están dedicando a trabajar profesionalmente (aunque todavía sufran acoso sexual en el lugar de trabajo, aunque todavía estén superadas ampliamente en número por hombres en los puestos de mayor nivel y de toma de decisiones), necesitamos recordar con más intensidad esa idea inicial del movimiento feminista tal como se desarrolló a finales de los años sesenta: *ninguna mujer está liberada hasta que todas lo estemos*. Los medios de comunicación nos inundan con el mensaje contrario, diciéndonos que vivimos en una época en la que se aceptan libremente los «estilos de vida alternativos», en la que los «contratos matrimoniales» y una «nueva intimidad» están revolucionando las relaciones heterosexuales, en

la que el criar a los hijos de forma compartida y la «nueva paternidad» están cambiando el mundo. Vivimos en una sociedad secuestrada por la industria del «crecimiento personal» y el «potencial humano», por la falsa ilusión de que se puede alcanzar la realización personal en trece semanas o en un fin de semana, de que la meditación trascendental puede mitigar o ahuyentar la alienación e injusticia que experimentan las mujeres, la gente Negra y del Tercer Mundo, y los pobres, en un mundo regido por machos blancos, en una sociedad que falla a la hora de satisfacer las necesidades más básicas y que se está envenenando lentamente. Quizás la expresión más sucinta que yo he visto de este mensaje es la aparición de una revista para mujeres titulada *Self*.[2] La insistencia del movimiento feminista en que la identidad de la mujer es preciosa, en que la ética femenina de autonegación y autosacrificio debe dar paso a una auténtica identificación entre mujeres que reafirmaría nuestra conexión con todas, se pervierte convirtiéndose en un narcisismo ventajoso comercialmente y políticamente debilitante. Es importante que ya que estos mensajes van especialmente dirigidos a vosotras, discriminéis claramente entre un «estilo de vida liberado» y la lucha feminista, y que hagáis una elección consciente.

Es un cliché en las conferencias de las ceremonias de graduación que el conferenciante termine diciendo a los y las que se gradúan que por muy mal que lo hayan hecho las generaciones pasadas, su generación debe salvar el mundo. Yo preferiría deciros, mujeres de la promoción de 1979: tratad de haceros merecedoras de las hermanas que os precedieron, aprended de vuestra historia, buscad la inspiración en vuestras antecesoras. Si os han enseñado esta historia de una manera pobre, si no estáis al tanto de ella, usad vuestra privilegiada educación para conocerla. Aprended cómo algunas mujeres privilegiadas han puesto en peligro una mayor liberación femenina, cómo otras han arriesgado sus privilegios para impulsarla; aprended cómo mujeres brillantes y de éxito fallaron a la hora de crear una sociedad más justa y asistencial, precisamente porque intentaron hacerlo en términos aceptados y tolerados por los poderosos hombres que las rodeaban. Aprended a ser dignas de las mujeres que en todas las clases, culturas y momentos históricos lo hicieron de otra manera, que hablaron con atrevimiento cuando se insultaba y acosaba físicamente a las mujeres por hablar en público, que —como Anne Hutchinson, Mary Wollstonecraft, las hermanas Grimké,

2. N. de la T.: La traducción del título de esta revista sería aproximadamente «Una misma», «Tú misma» o «Yo».

Abby Kelley, Ida B. Wells-Barnett, Susan B. Anthony, Lillian Smith, Fannie Lou Hamer —rompieron tabúes, que se opusieron a la esclavitud— la suya propia y la de otros y otras. Llegar a ser una mujer cuota —ya sea porque ganas el premio Nobel o porque simplemente consigues un puesto a costa de negar a tus hermanas— es convertirse de hecho en algo menos que un hombre, ya que los hombres son leales al menos a su visión del mundo, a sus leyes de hermandad y a sus intereses masculinos. No estoy sugiriendo que imitéis las lealtades de los hombres; como la filósofa Mary Daly, creo que los lazos entre las mujeres deben ser completamente diferentes y tener un fin completamente distinto: no el acumular avaricioso de recursos financieros y poder, sino el liberar de unas hacia otras las reservas y el poder transformador de las mujeres que todavía permanecen sin explorar. Conseguid todo el saber y destreza que podáis en la profesión que ejerzáis, pero recordad que la mayor parte de vuestra educación debe ser autoeducación, para aprender lo que las mujeres necesitan saber y congregar las voces que necesitamos oír dentro de nosotras.

II. EL PROBLEMA DE LORRAINE HANSBERRY (1979)

Freedomways me pidió este ensayo para su número especial sobre Lorraine Hansberry, *Art of Thunder, Vision of Light* 19.4 (1979), y en esa revista apareció publicado por primera vez.

Sí, ella es para mí un problema; cuando leo y releo su trabajo publicado y parte del no publicado —copias de cartas, transcripciones de entrevistas, ensayos—. Cuando en una grabación escucho su voz, profunda, joven, de veintinueve años, modulada con un enorme dominio de sí misma frente al agresivo interrogatorio de Mike Wallace en televisión; más tarde su voz se convierte en una voz pública, fiera y musical al mismo tiempo, intensa y plena de autoridad. Cuando leo los análisis que de su trabajo, su política, su vida y su muerte hacen Robert Nemiroff, James Baldwin, Julius Lester en *To Be Young, Gifted and Black* y en *Les Blancs.* Cuando pienso en su muerte por cáncer, a los treinta y cuatro años; en las abrumadoras estadísticas sobre la muerte por cáncer de mujeres Negras jóvenes en nuestros días; cuando pienso en lo poco probable que es que una mujer Negra escritora sobreviva en este mundo, encuentre el espacio vital para trabajar, vea su trabajo publicado o representado, sea escuchada o comprendida de forma auténtica. Cuando reflexiono sobre la ansiedad de una mujer Negra que intentaba escribir desde «detrás del velo», como ella una vez lo denominó, y para un público de mujeres y hombres Negros, pero cuyas expectativas y opiniones míticas sobre el mundo se modelaban por los hombres blancos; cuando pienso en Broadway, en los críticos y en el público blanco aficionado al teatro.[1]

1. *Lorraine Hansberry Speaks Out: Art and the Black Revolution*, seleccionado y ed. por Robert Nemiroff (Caedmon recording TC 1352 [1972]).

Lorraine Hansberry es para mí un problema porque es Negra, es mujer, y está muerta. Su obra y su biografía nos han llegado en gran parte gracias a los esfuerzos de Robert Nemiroff, su albacea literario y ex marido, que reunió *Les Blancs* (de notas y manuscritos inacabados) y *To Be Young, Gifted and Black,* una obra que, aun siendo un collage de las palabras de ella, es una muestra de la reconstrucción que él hizo. El problema surge para mí cuando al leer Les Blancs, no sé cuándo estoy leyendo un diálogo escrito por Hansberry y cuándo estoy leyendo el producto final del proceso que describe Nemiroff:

> Después de su muerte, como albacea literario, continué su trabajo: uní las escenas de la obra que ya estaban terminadas con las que estaban aún en fase de desarrollo, me inspiré en fragmentos relevantes de borradores iniciales, y redacté, cuando fue necesario, diálogos de mi cosecha para llenar lagunas, hacer ciertas relaciones más estrechas o intensificar el drama, siguiendo las líneas maestras que habíamos explorados juntos.[2]

Todo esto puede ser bastante sincero y leal, y puede resultar descortés cuestionarse el resultado final.[3] Pero yo lo cuestiono, como cuestiono el considerar *To Be Young, Gifted and Black* una obra de teatro de Lorraine Hansberry, y aún más que sea su autobiografía dramática. Puede ser una biografía y puede ser leal, pero una biografía hecha por un ex marido albacea literario no es lo mismo que una autobiografía, y Nemiroff lo reconoce.[4] Aun así, es la mejor lente a través de la que se ha contemplado la vida de Hansberry. Y es frustrante para mí que los documentos de Hansberry no sean fácilmente accesibles en un archivo abierto al público; que estudiantes de historia y literatura Negras y de mujeres, y estudiantes de teatro, no puedan examinar libremente, para extraer conclusiones, la gran cantidad de material del que se filtró y seleccionó *To Be Young, Gifted and Black*, los borradores y las notas en los que se basó la publicación póstuma de la versión final de *Les Blancs.*

---

2. Lorraine Hansberry, *Les Blancs: The Collected Last Plays of Lorraine Hansberry*, ed. Robert Nemiroff (Nueva York: Vintage, 1973), p. 45.

3. Puede parecer particularmente descortés plantear las preguntas que aquí hago ya que de no haber sido por la amable ayuda de Nemiroff que me facilitó las copias, yo no habría visto algunos de los documentos de Hansberry que estoy utilizando. Pero no expresar aquí mi desasosiego es, simplemente, imposible.

4. Lorraine Hansberry, *To Be Young, Gifted and Black: Lorraine Hansberry in Her Own Words*, adapt. Robert Nemiroff (Nueva York: Signet, 1969), p. xxii.

Deseo acercarme a la vida/obra de Lorraine Hansberry desde una perspectiva de mujer, una perspectiva feminista, dentro de las limitaciones de mi experiencia de mujer blanca. No puedo pretender saber lo que habrían significado los personajes de Beneatha y Ruth para una joven estudiante Negra o para una mujer casada, en 1959; lo que Lena Younger habría significado para una mujer Negra de edad del público de ese año. Pero, como crítica feminista, mi preocupación es no sólo leer el trabajo de escritoras pasadas y presentes desde una perspectiva de identificación con las mujeres, sino ayudar a crear más posibilidades para las mujeres escritoras en el futuro. Mi tarea es, por tanto, comprender cómo el significado político de ser mujer modela e influye en el contenido y la forma del arte de las mujeres; a qué interrupciones, silencios, resistencias, censuras, se enfrenta una mujer artista que trabaja en una cultura dominante que anula el cuerpo femenino y la creatividad femenina. Una década de crítica feminista blanca nos ha enseñado mucho sobre las circunstancias en que las mujeres han escrito, mucho sobre la lucha y las opciones que comporta el conseguir que se lea esa obra. Pero dentro de la propia crítica feminista blanca ha habido notables silencios y olvidos. Como ha percibido Barbara Smith, la escritora Negra sufre una doble aniquilación:

> Cuando nos ocupamos de alguna forma de los libros de mujeres Negras, es normalmente dentro del contexto de la literatura Negra, que ignora en gran manera las implicaciones de la política sexual. Cuando mujeres blancas contemplan las obras de mujeres Negras, están mal preparadas para entrar en contacto con las sutilezas de la política racial. [5]

Leer a Lorraine Hansberry, comprender el significado de su obra, significa para mí que es necesario cuestionar cualquier filtro, cualquier «traducción»; contemplar la obra en el contexto de lo que significa ser a la vez Negra y mujer en un mundo en el que las dos son identidades estigmatizadas o suprimidas. Yo no puedo permitirme el lujo de un «humanismo» que no se pone en duda, una postura definida e impuesta por los hombres blancos, ni puedo aceptar juicios masculinos relativos al radicalismo intrínseco de cualquier mujer, Negra o blanca.

---

5. Barbara Smith, «Toward a Black Feminist Criticism», en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982).

Lorraine Hansberry es, en ese caso, un problema para mí, porque incluso cuando leo *A Raisin in the Sun* soy consciente de las contradicciones internas y externas que se generan cuando una escritora que es a la vez Negra y mujer, intenta apasionadamente manifestarse para que la oigan los que no son ninguna de las dos cosas, e intenta de una manera específica que esas manifestaciones se escuchen en el teatro de Broadway; un teatro que es extremadamente comercial y capitalista. Sabemos que incluso en las obras más moderadas y digeribles se han entrometido otras manos aparte de las de la propia escritora, y que han cortado, suavizado y encolado el guión original con la intención de recuperar la inversión hecha siguiendo las directrices económicas del teatro de Nueva York que el mismo Nemiroff ha descrito.[6] Pero incluso antes de que se inicie ese proceso, sé por mi propia experiencia de escritora blanca, lesbiana y feminista que los primeros —y últimos— censores son interiores cuando escribimos teniendo presentes la opinión y la cultura de los hombres blancos, ese jurado cultural que se atreve a establecer valores, a determinar de quién es la experiencia que cuenta, qué temas son «universales» y cuáles son «limitados», a definir el canon literario, a definir la «grandeza» misma. No puedo tratar de explorar aquí dónde o cómo esta mujer brillante, apasionada y muy airada pudo tropezar con sus censores internos y externos. Pero disponemos de algunos indicios, y éstos me fascinan.

Por ejemplo, según «A Critical Background», que Nemiroff escribió para Les Blancs, Hansberry ideó en las primeras anotaciones para esa obra hechas en 1960, una mujer africana, Candace, que volvía por el funeral de la madre al pueblo de su tribu —una hija y una madre que, según parece, fueron transformadas en los europeizados e intelectuales Tshembe y su padre, el fallecido guerrero Kwi. Lorraine Hansberry estudió la historia y la cultura africanas mucho antes de que se crearan los Estudios Negros, y fue consciente seguramente de los poderosos lazos de unión entre las mujeres en las sociedades tribales, consciente de que las mujeres africanas ejercían el poder económico y político. Pero en la versión que existe de la obra no hay mujer africana alguna, sólo una visión de una danzarina en el cielo. En septiembre de ese mismo año, Hansberry hizo una lista de sus futuros proyectos entre los que figuraba un drama musical que iba a ser titulado *The Sign in Jenny Reed's Window*. (¿Cuándo —por qué— Candace se metamorfoseó en Tshembe

6. Robert Nemiroff, «The 101 'Final' Performances of *Sidney Brustein*», en Lorraine Hansberry, *A Raisin in the Sun / The Sign in Sidney Brustein's Window* (Nueva York: Signet, 1966), pp. 151-152.

y Jenny Reed en Sidney Brustein?) En la misma lista de proyectos aparece una anotación que dice: «*The Life of Mary Wollstonecraft*, drama extenso».[7]

Hansberry era claramente una feminista lúcida y anticipada. En 1957 había comenzado el borrador de un ensayo sobre *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir en el que dijo: «*El segundo sexo* puede ser perfectamente la obra más importante de este siglo». Ella evaluó la forma en que el libro fue acogido en América, el chismorreo en torno a la vida privada de Beauvoir, que sustituyó a un debate serio sobre sus ideas. En el transcurso del ensayo trató la política del trabajo doméstico, la pornografía (que ella consideró inmediatamente un tema feminista), el trabajo de las mujeres fuera de casa, la política del atuendo y el adorno, la posición socialista con respecto al papel de las mujeres, y muchos otros aspectos que la oleada feminista de finales de los años sesenta trataría posteriormente como si fuera la primera vez.[8] En 1961, escribió un ensayo titulado irónicamente «In Defense of the Equality of Men»[9] en el que desafió las teorías psicoanalíticas sobre la feminidad y, mucho antes de que existiera un movimiento de apoyo a las mujeres maltratadas, escribió:

> En una revista para mujeres de amplia difusión, apareció un artículo titulado «Cómo hacer que el matrimonio funcione», en el que el profesor-analista abordaba lo que a los excesivamente civilizados podría parecer una cuestión resuelta: «¿Debe golpear un marido a su mujer?» Aceptando la cultura ilustrada, el escritor opinaba: «Es imposible perdonar esa conducta». Sin embargo, para modificar ese momento de excesivo relajo, continuaba luego advirtiendo a sus lectores que la «provocación» por parte de las esposas era sin duda mucho más grande de lo que ellos percibían. El ofrecía a las esposas las siguientes directrices, para evitar sus parcialmente merecidas palizas: «Calibra su estado de ánimo; evita las discusiones; mima sus caprichos; ayúdale a relajarse; mantén vivo el amor».

En el mismo ensayo ella se opone al mito de que las mujeres americanas tiranizan «el hogar e incluso la riqueza de la nación». También cita

7. Robert Nemiroff, «A Critical Background», en Hansberry, *Les Blancs*, p. 41; Hansberry, *To Be Young, Gifted and Black*, p. 137.

8. Lorraine Hansberry, «Simone de Beauvoir and *The Second Sex*: An American Commentary 1957», manuscrito inédito.

9. N. de la T. : «En defensa de la igualdad de *los hombres*».

a Susan B. Anthony y, una vez más, saca a relucir el tema de la pornografía y el de la censura.[10]

Mucho antes, a la edad de veinticinco años, en una carta al recientemente fundado Village Voice, Hansberry había protestado contra una reseña laudatoria hecha a Los camaradas de Strindberg, basándose en que

> El autor odiaba claramente a las mujeres... Es probablemente cierto que si la obra hubiera tenido un punto de vista contrario, se la habría rechazado rápidamente como una pieza mal escrita de propaganda «feminista». A veces, casi parece que sólo cuando la propaganda divulga el retorno a un pasado muerto e inútil, es profunda —«arte» / vanguardia, etc... ha habido hasta ahora demasiados Strindbergs (de una forma u otra) y demasiados pocos Ibsens y Shaws... La única respuesta en teatro a Bertha Alberg, es Nora Helmer.[11]

¿Concibió en algún momento Lorraine Hansberry a Candace, o a Jenny Reed, o a Mary Wollstonecraft como su respuesta teatral a Bertha Alberg? ¿Imaginó a Lena Younger en esos términos? En un discurso dirigido en 1963 a la Academia Americana de Psicoterapeutas, hablando a los seguidores de Freud, dijo Hansberry sobre el difamado y sentimentalizado «matriarcado Negro»:

> Es ella la que pareciendo que se aferra a las restricciones tradicionales, conduce a los jóvenes hacia las mangueras y un día se niega simplemente a cambiarse a la parte trasera de un autobús en Montgomery, o va y compra una casa en una comunidad de blancos donde su cuarto hijo y su segunda hija serán casi asesinados con un ladrillo arrojado desde una ventana por una multitud racista y vociferante.[12]

---

10. Lorraine Hansberry, «In Defense of the Equality of *Men*», en *The Norton Anthology of Literature by Women*, ed. Sandra Gilbert y Susan Gubar (Nueva York: W. W. Norton, 1985), pp. 2061, 2063.

11. Lorraine Hansberry, «On Strindberg and Sexism», en Karen Malpede, *Women in Theatre: Compassion & Hope* (Nueva York: Drama Book Publisher, 1983, y Limelight Editions, 1985), pp. 171-173.

12. De «Origins of Character», discurso a la Academia Americana de Psicoterapeutas, 5 de octubre, 1963, extractado por Robert Nemiroff para una copia mecanografiada titulada «Lorraine Hansberry on - Mama».

Presumiblemente ella pensaba en su propia madre, pero también en Lena Younger. Con todo, esas claves no publicadas y fragmentadas sugieren una rabia feminista Negra que se refleja con menos claridad en los retratos de mujeres de sus obras de teatro. Las mujeres de *A Raisin in the Sun* y *Sidney Brustein* dan fogonazos de rabia en algunos momentos, pero es al hijo de Lena, Walter Lee, a quien se le adjudica finalmente la confrontación dramática con el enviado del vecindario racista. Es Hannibal en *The Drinking Gourd*, su obra para televisión nunca producida, el que se atreve a urdir una huida, el que aprende a leer y al que se deja ciego por ello. Y en *Les Blancs*, como nos ha llegado, no hay ninguna mujer africana real, de carne y hueso.

A pesar de ello, en una entrevista con Studs Terkel en 1959, Hansberry claramente dijo:

> Obviamente los más oprimidos de cualquier grupo oprimido serán sus mujeres... Obviamente, puesto que son mujeres, están oprimidas en sociedad y se acabó; y si pertenecen a un grupo oprimido, están *doblemente* oprimidas. Por ello imagino que ellas reaccionan de la forma adecuada: como la opresión hace a la gente más militante... entonces, son *doblemente* militantes, porque están *doblemente oprimidas*. Por eso existe en ellas históricamente una asunción de liderazgo.[13]

A la luz de este comentario, considero que vale la pena reflexionar sobre los personajes femeninos de Lorraine Hansberry y su postura en las obras de teatro. ¿Podría el público que asistía al teatro en los años cincuenta y principio de los sesenta, americano y en su mayor parte blanco, haber aceptado como personaje central una figura femenina, revolucionaria y de confrontación, a una mujer Negra fuerte que no era Mamá, sino que era, digamos, iracunda y sexual, y a la que se podría ver radicalizándose, igual que se ve a Walter Lee Younger y a Sidney Brustein, a medida que progresa la obra? ¿Podría esa heroína Negra —esa que es «doblemente militante», una líder, una Ida B. Wells o una Fannie Lou Hamer— lograr que se la viera en el escenario de Broadway o en la pantalla de televisión en 1979?

Hansberry escribió también varias cartas en 1957 a *The Ladder*, aquella temprana publicación lesbiana, sobre las presiones económicas

13. De «An Interview with Lorraine Hansberry by Studs Terkel», 12 de mayo, 1959, grabado en Hyde Park Boulevard, 1145, Chicago. Seis páginas de esta entrevista se han vuelto a imprimir en *American Theatre* 1.7 (noviembre 1984).

y psicológicas que impulsan a muchas mujeres conscientemente lesbianas al matrimonio, sobre las conexiones entre antihomosexualidad y antifeminismo, y sobre la necesidad de una ética nueva, *feminista*.[14] Y me sorprendo a mí misma preguntándome, ¿quiénes eran las amigas con las que discutió *El segundo sexo*? ¿Quiénes eran las mujeres a las que ella parece estar tratando de llegar en su inacabado ensayo sobre ese libro? En su libro *Lesbian / Woman*, Del Martin y Phyllis Lyon observan: «Muchas mujeres Negras que se habían involucrado en el movimiento homófilo se vieron obligadas a elegir entre dos «causas» que formaban parte de su vida íntimamente. Una de ellas escribió una obra que fue un éxito en Broadway».[15] ¿Qué nos dice esto sobre la posible censura, autoimpuesta y externa, a la que debía enfrentarse la autora de *A Raisin in the Sun*?

Tantas verdades sobre las vidas de las mujeres, tanta escritura de mujeres nos ha llegado de forma fragmentada, a destiempo, que durante décadas su trabajo ha sido comprendido a medias y tenemos únicamente pistas respecto a su talla real. Pienso en Emily Dickinson, publicada durante medio siglo en versiones suavizadas, arregladas, la totalidad de su poder revelada sólo años después de su muerte; en Virginia Woolf, tildada de «Bloomsbury», de elitista y mentalmente inestable, su radicalismo político, conciencia de clase y lesbianismo borrados o velados en las ediciones de su marido, saliendo completamente a la luz sólo en los últimos dos o tres años; en Zora Neale Hurston, cuya vida y trabajo, a pesar de la minuciosa biografía de Robert Hemenway, tienen que ser examinados todavía en profundidad desde una perspectiva femenina Negra, aunque Alice Walker y Lorraine Bethel ya hayan empezado a hacerlo.[16] Lorraine Hansberry, acusada por los críticos de haber creado una *mammy* Negra reaccionaria, por un lado, y por otro, de defender el genocidio contra los blancos, merece un análisis similar. Qué ironía que

14. Véase Jonathan Katz, ed., *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A* (Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1976), p. 425. Estoy agradecida a Barbara Grier por proporcionarme copias de las versiones completas de estas cartas (firmadas como L.H.N., Nueva York, N.Y., y L.N., Nueva York, N.Y.) como se publicaron en *The Ladder* 1. 8-11 (mayo y agosto 1957).

15. Del Martin y Phyllis Lyon, *Lesbian / Woman* (Nueva York: Bantam, 1972), p. 122.

16. Véase «In Search of Zora Neale Hurston», en Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens* (Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1983), pp. 83-116; también el prefacio de Walker a Robert Hemenway, *Zora Neale Hurston: A Literary Biography* (Champaign: University of Illinois Press, 1977). Véase también Lorraine Bethel, «'This Infinity of Conscious Pain': Zora Neale Hurston and the Black Female Literary Tradition», en Hull, Scott y Smith, pp. 176-189.

algunos llegaran a rechazarla con desprecio por liberal cuando ya en 1962 había escrito:

> Creo, por tanto, que los Negros tienen que implicarse en todos los medios de lucha: legal, ilegal, pasiva, activa, violenta y no violenta... Deben hostigar, debatir, solicitar, boicotear, cantar himnos, rezar en escalinatas —y disparar desde las ventanas cuando los racistas llegan buscándolos a sus comunidades... Aceptar nuestra condición es la única forma de extremismo que nos desacredita delante de nuestros hijos e hijas.[17]

Y ya en 1957:

> La mujer, como el Negro, como el judío, como los pueblos de las colonias, incluso en la ignorancia, es *incapaz de aceptar el papel con armonía*. Esto sucede porque es un papel antinatural... A duras penas asumiría ella voluntariamente la condición de mujer en mayor grado que lo harían los hombres. Se le debe imponer necesariamente, por la fuerza... Un estatus que no ha sido elegido o al que no ha llegado libremente un individuo o un grupo es necesariamente de opresión, y los oprimidos están por su propia naturaleza... siempre en convulsión y agitación contra su condición y contra los que ellos consideran son sus opresores. Si no es a través de rebelión y revolución manifiestas, será de las mil y una formas que ellos inventen, de forma consciente e inconsciente, para cambiar su condición.[18]

¿Cuáles eran, entonces, los conflictos y opciones conscientes e inconscientes de Lorraine Hansberry cuando, como mujer Negra, intentaba escribir obras que tuvieran la oportunidad de ser oídas en los escenarios teatrales americanos? ¿Qué es lo que deseaba escribir en caso de conseguir la ratificación del «establishment» de hombres blancos americanos? ¿Qué significaba ser una del minúsculo puñado de mujeres artistas Negras que habían podido ver sus obras publicadas, representadas o vistas? ¿Cuál era la comunidad, cuál la soledad desde la que trabajaba? Me parece imposible hablar sobre los escritos de Lorraine Hansberry accesibles actualmente sin plantearme preguntas como éstas. ¿Conocía, había leído a Zora Neale Hurston? ¿Qué mujeres escritoras Negras leyó?

---

17. Hansberry, *To Be Young, Gifted and Black*, p.222.
18. Hansberry, «Simone de Beauvoir».

¿Había leído a Lillian Smith, la escritora blanca, anti-racista y sureña, que también escribía desde una conciencia femenina?

Y estas preguntas fluyen mezclándose con otras dentro de mí —preguntas que no se pueden responder, hipótesis improbables y aun así, irresistibles en este tiempo y lugar: ¿Dónde se habría situado Hansberry con relación al movimiento feminista actual si hubiera vivido hasta ahora? ¿Cómo habría respondido a la poesía de June Jordan, a un manifiesto feminista Negro como la declaración del Colectivo Combahee River,[19] a «In Search of Our Mothers' Gardens»[20] y *Meridian* de Alice Walker, a *The Black Unicorn* o a «Scratching the Surface» de Audre Lorde;[21] a la música de Bernice Reagon, Mary Watkins, Linda Tillery; a *For Colored Girls Who Have Considered Suicide* de Ntozake Shange...? ¿Qué habría hecho con la declaración de Barbara Smith: «Lo que quiero por encima de todo es que las mujeres Negras y las lesbianas Negras no estén tan solas. Esto... requerirá la más expansiva de las revoluciones y también muchas palabras nuevas que nos digan cómo hacer real esta revolución»?[22]

No puedo pretender tener respuestas para estas preguntas. Lorraine Hansberry sigue siendo un problema y un reto para mí. Espero que las feministas Negras, con libre acceso a los documentos no publicados de Hansberry, puedan ayudarnos a verla sin mitificar, de forma no simplista, en su total complejidad, en su completo contexto político. Yo sé que la fama y la seguridad económica no son suficientes para permitir que la mujer artista —blanca o Negra— lleve su arte y pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Para eso necesitamos una comunidad; una comunidad cuyos miembros conozcan nuestra experiencia desde dentro porque es la suya propia, que nos apoye en nuestros esfuerzos por describir esa experiencia delante de aquellos que nos recompensarían por encubrirla, o que nos castigarían por verbalizar la marginalidad que habitamos.

---

19. «The Combahee River Collective: A Black Feminist Statement», en *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Zillah Eisenstein (Nueva York: Monthly Review Press, 1979). Véase también Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Nueva York: Kitchen Table / Women of Color Press, 1983), pp. 272-282.

20. En Pamela Daniels y Sara Ruddick, eds., *Working It Out* (Nueva York: Pantheon, 1977).

21. Audre Lorde, *The Black Unicorn* (Nueva York: W. W. Norton, 1978). Audre Lorde, «Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving», *The Black Scholar* 9.7 (abril 1978).

22. Hull, Scott y Smith, p.173.

III. HETEROSEXUALIDAD OBLIGATORIA Y EXISTENCIA LESBIANA (1980)[1]

Escrito inicialmente en 1978 para el número de *Signs* sobre «Sexuality», este ensayo se publicó en 1980. En 1982, Antelope Publications lo reimprimió como parte de una serie de folletos feministas. El prefacio se escribió para uno de esos folletos.

Prefacio

Quiero decir algo sobre el modo en que «Heterosexualidad obligatoria» fue concebido inicialmente y sobre el contexto en que vivimos ahora. En parte lo escribí para paliar la anulación de la existencia lesbiana en tanta bibliografía feminista, anulación que sentía (y siento) tiene consecuencias no sólo antilesbianas sino también antifeministas, y que distorsiona igualmente la experiencia de las mujeres heterosexuales. No lo escribí para ensanchar divisiones, sino para animar a las feministas heterosexuales a analizar la heterosexualidad como institución política que arrebata el poder a las mujeres —y a cambiarla. Esperaba también que otras lesbianas percibieran la profundidad y la amplitud de la identificación con mujeres y de los vínculos entre mujeres que han recorrido como un tema continuo, aunque rígido y frío, la experiencia heterosexual, y que esto se convirtiera en un impulso político activo, no sólo en una reafirmación de vivencias personales. Quería que el artículo sugiriera nuevos tipos de crítica, que suscitara nuevas preguntas en las aulas y en las revistas universitarias y que esbozara, al menos, un puente sobre el vacío existente entre *lesbiana* y *feminista*. Quería, por lo menos, que a las feministas les resultara menos posible leer, escribir o dar clase desde una perspectiva de heterocentrismo incuestionado.

1. N. de la T.: Existe una traducción de este ensayo, realizada por María-Milagros Rivera Garretas, en *Duoda* 10-11 (1996): 15-45 y 13-37.

En los tres años que han pasado desde que escribí, con la energía de la esperanza y el deseo, «Heterosexualidad obligatoria», las presiones para conformarse en una sociedad cada vez más conservadora se han intensificado. Los mensajes de la Nueva Derecha a las mujeres han sido, concretamente, que somos propiedad emocional y sexual de los hombres, y que la autonomía y la igualdad de las mujeres suponen una amenaza para la familia, la religión y el estado. Las instituciones que han controlado tradicionalmente a las mujeres— maternidad patriarcal, explotación económica, familia nuclear, heterosexualidad obligatoria— se están haciendo más fuertes por la legislación, por los dictados religiosos, por las imágenes de los medios de comunicación y por los esfuerzos de la censura. En una economía que empeora, la madre sola que intenta mantener a sus hijos e hijas tiene que hacer frente a la feminización de la pobreza, que Joyce Miller, de la Coalición Nacional de Mujeres Sindicalistas (*National Coalition of Labor Union Women*), ha denominado uno de los grandes temas de los años ochenta. La lesbiana, a menos que se disfrace, afronta la discriminación a la hora de ser contratada, y el acoso y la violencia en la calle. Incluso en instituciones de inspiración feminista, como las casas de acogida para mujeres maltratadas y los programas de Estudios de la Mujer, a las manifiestamente lesbianas se las despide y a las otras se les aconseja que se mantengan «en el armario». Refugiarse en la igualdad —la asimilación para quienes puedan tolerarla— es una de las respuestas más pasivas y que más nos debilitan frente a la represión política, la inseguridad económica y a una nueva temporada de caza de la diferencia.

Quiero señalar que, en este período, se ha venido acumulando con rapidez información sobre la violencia masculina contra las mujeres, especialmente dentro del hogar (véase la página 48, nota 12). Al mismo tiempo, al ámbito de la escritura que describe la unión y la identificación entre mujeres como esencial para la supervivencia femenina, ha ido llegando una corriente constante de textos y de críticas procedentes de mujeres de color en general y de lesbianas de color en particular —este último grupo es el que está siendo eliminado con más contundencia de la investigación feminista académica, por el doble prejuicio del racismo y la homofobia.[2]

2. Véase, por ejemplo, Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (Boston: Beacon, 1986); Beth Brant, ed., *A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women* (Montpelier, Vt.: Sinister Wisdom Books, 1984); Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown, Mass.: Persephone, 1981; distribuido por Kitchen

Entre feministas y lesbianas ha habido recientemente un intenso debate en torno a la sexualidad femenina, de características a menudo furiosas y amargas, con el *sadomasoquismo* y la *pornografía* como palabras clave que se definen de modos distintos dependiendo de quién habla. La hondura de la rabia y el miedo de las mujeres con respecto a la sexualidad y su relación con el poder y el dolor son reales, incluso cuando el diálogo suena simplista, moralista o como monólogos paralelos.

A consecuencia de todos estos acontecimientos, hay partes de este ensayo que expresaría de otra forma, matizaría o ampliaría, si lo escribiera hoy. Pero sigo pensando que las feministas heterosexuales obtendrían fuerza política para el cambio al adoptar una posición crítica ante la ideología que *exige* la heterosexualidad, y que las lesbianas no podemos dar por sentado que esa ideología y las instituciones basadas en ella no nos afectan. No hay nada en esa posición crítica que nos obligue a considerarnos víctimas, como si nos hubieran lavado el cerebro o careciéramos totalmente de fuerza. La coerción y la obligación están entre las condiciones en las que las mujeres hemos aprendido a reconocer nuestra fuerza. La resistencia es un tema fundamental en este ensayo y en el estudio de la vida de las mujeres, si sabemos qué andamos buscando.

Table/Women of Color Press, Albany, N.Y.); J. R. Roberts, *Black Lesbians: An Annotated Bibliography* (Tallahassee, Fla.: Naiad, 1981); Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Albany, N.Y.: Kitchen Table/Women of Color Press, 1984). Como Lorraine Bethel y Barbara Smith señalaron en *Conditions 5: The Black Woman Issue* (1980), mucha narrativa escrita por mujeres Negras describe relaciones primarias entre mujeres. Quisiera citar aquí la obra de Ama Ata Aidoo, Toni Cade Bambara, Buchi Emecheta, Bessie Head, Zora Neale Hurston, Alice Walker. Donna Allegra, Red Jordan Arobateau, Audre Lorde y Ann Allen Shockley, entre otras, escriben directamente como lesbianas Negras. Sobre narrativa escrita por otras lesbianas de color, véase Elly Bulkin, ed., *Lesbian Fiction: An Anthology* (Watertown, Mass.: Persephone, 1981).

Respecto a la existencia judío-lesbiana actual, véase también Evelyn Torton Beck, ed., *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* (Watertown, Mass.: Persephone, 1982; distribuida por Crossing Press, Trumansburg, N.Y., 14886); Alice Bloch, *Lifetime Guarantee* (Watertown, Mass.: Persephone, 1982); y Melanie Kaye-Kantrowitz e Irena Klepfisz, eds., *The Tribe of Dina: A Jewish Women's Anthology* (Montpelier, Vt.: Sinister Wisdom Books, 1986).

La primera formulación que yo conozco de la heterosexualidad como institución apareció en la revista feminista lesbiana *The Furies*, fundada en 1971. Una colección de artículos de esa revista aparecen en Nancy Myron y Charlotte Bunch, eds., *Lesbianism and the Women's Movement* (Oakland, Calif.: Diana Press, 1975; distribuido por Crossing Press, Trumansburg, N.Y., 14886).

> Biológicamente, los hombres tienen sólo una orientación innata: una orientación sexual que los impulsa hacia las mujeres; las mujeres tienen dos orientaciones innatas: una sexual hacia los hombres, y otra reproductiva hacia su prole.[3]

> Era una mujer terriblemente vulnerable, crítica, que usaba la feminidad como un patrón o criterio para medir y descartar a los hombres. Sí, algo parecido. Era una Anna que invitaba a los hombres a la derrota sin ser consciente de ello siquiera. (Pero soy consciente de ello. Y ser consciente de ello significa que lo voy a dejar tras de mí y que me voy a convertir... ¿en qué?). Estaba atada a una emoción muy común entre las mujeres de nuestro tiempo que puede volverlas amargas, lesbianas o solitarias. Sí, la Anna de aquella época era...

> [Otra línea en blanco cruza la página][4]

El prejuicio de la heterosexualidad obligatoria, por el que la experiencia lesbiana se percibe en una escala que va de la desviación a la aberración o a la simple invisibilidad, se podría ilustrar con muchos otros textos además de los dos precedentes. La suposición de Rossi de que las mujeres se sienten sexualmente atraídas «de manera innata» sólo por los hombres, o la de Lessing de que la lesbiana actúa simplemente por su acritud hacia los hombres, no son únicamente suyas; estos supuestos son muy corrientes en la literatura y las ciencias sociales.

Me interesan también aquí otras dos cuestiones: primera, cómo y por qué la elección de mujeres, hecha por mujeres, como camaradas apasionadas, compañeras de vida, compañeras de trabajo, amantes, comunidad, ha sido aplastada, invalidada, obligada a permanecer oculta y disfrazada; y, segunda, el virtual o total olvido de la existencia lesbiana en una amplia gama de escritos, incluida la investigación feminista. Es obvio que existe una relación entre ellas. Creo que gran parte de la teoría y la crítica feministas están varadas en este banco de arena.

El impulso que me alienta es la creencia de que no es suficiente para el pensamiento feminista el hecho de que existan textos específicamente

---

3. Alice Rossi, «Children and Work in the Lives of Women», ponencia presentada en la Universidad de Arizona, Tuscon, en febrero de 1976.

4. Doris Lessing, *The Golden Notebook*, 1962 (Nueva York: Bantam, 1977), p. 480. Existe una traducción al español: *El cuaderdo dorado,* Barcelona, Edhasa, 1990.

lesbianos. Cualquier teoría o creación cultural o política que trate la existencia lesbiana como un fenómeno marginal o menos «natural», como una mera «preferencia sexual» o como un reflejo de las relaciones heterosexuales u homosexuales masculinas, resulta profundamente debilitada por esa razón, independientemente de sus restantes aportaciones. La teoría feminista no puede permitirse por más tiempo el manifestar una simple tolerancia del «lesbianismo» como «estilo de vida alternativo» o aludir a las lesbianas meramente de cumplido. Se retrasa ya mucho la aparición de una crítica feminista de la orientación heterosexual obligatoria para las mujeres. En este artículo de exploración intentaré mostrar por qué.

Empezaré utilizando ejemplos, criticando brevemente cuatro libros que han aparecido en estos últimos años, escritos desde puntos de vista y orientaciones políticas diferentes, pero que se han presentado y se han visto acogidos favorablemente como feministas.[5] Todos parten del supuesto de que las relaciones sociales entre los sexos están desordenadas y son extremadamente problemáticas, cuando no mutiladoras, para las mujeres; todos buscan vías de cambio. He aprendido más de algunos de esos libros que de otros, pero una cosa tengo clara: todos ellos podrían haber sido más exactos, más potentes, una fuerza más genuina de cambio, si la autora hubiera tratado la existencia lesbiana como realidad y como fuente de conocimiento y de poder disponible para las mujeres, o la propia institución de la heterosexualidad como avanzadilla de la dominación masculina.[6] En ninguno de ellos surge jamás la cuestión de

---

5. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise* (Nueva York: Harper and Row, 1976); Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor, 1978); Jean Baker *Miller, Toward a New Psychology of Women* (Boston: Beacon, 1976).

6. Habría podido elegir muchos otros libros recientes, serios e influyentes, e incluso antologías que ilustrarían el mismo punto: por ejemplo, *Our Bodies, Ourselves,* el conocido Colectivo del Libro de Salud de las Mujeres de Boston (Nueva York: Simon and Schuster, 1976), que dedica un capítulo separado (e inadecuado) a las lesbianas, pero cuyo mensaje es que la heterosexualidad es la preferencia vital de la mayoría de las mujeres; Berenice Carroll, ed., *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays* (Urbana: University of Illinois Press, 1976), que no incluye siquiera un artículo de muestra sobre la presencia lesbiana en la historia, aunque un artículo de Linda Gordon, Persis Hunt *et al.* observa el uso que los historiadores hacen de la «desviación sexual» como categoría para desacreditar y rechazar a Anna Howard Shaw, Jane Addams y otras feministas («Historical Phallacies: Sexism in American Historical Writing»); y Renate Bridenthal y Claudia Koonz, eds., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977), que incluye tres alusiones a la homosexualidad masculina pero nada que yo haya podido

si, en un contexto distinto o en condiciones de igualdad, las mujeres *elegirían* la pareja heterosexual y el matrimonio; se supone que la heterosexualidad es la «preferencia sexual» de la «mayoría de las mujeres», implícita o explícitamente. En ninguno de estos libros, que se ocupan de la maternidad, los papeles sexuales, las relaciones y las normas sociales para las mujeres, se analiza la heterosexualidad obligatoria como institución que afecta poderosamente a todas estas cosas, ni es cuestionada indirectamente siquiera la idea de «preferencia» o de «orientación innata».

En *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*, de Barbara Ehrenreich y Deirdre English, los excelentes artículos de estas autoras: «Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers» y «Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness»[7] se han convertido en un estudio complejo y provocador. Su tesis en este libro es que los consejos que los hombres profesionales de la salud dan a las mujeres, especialmente en los ámbitos de la sexualidad en el matrimonio, la maternidad y los cuidados infantiles, se han hecho eco de los dictados de la economía de mercado y del papel que el capitalismo ha necesitado que ejecuten las mujeres en la producción y/o reproducción. Las mujeres se han convertido en víctimas consumidoras de diversas curas, terapias y juicios normativos en distintos períodos (incluyendo la obligación de las mujeres de clase media de encarnar y preservar el aspecto sagrado del hogar: la mitificación «científica» del propio hogar). Ninguno de los consejos de los «expertos» ha sido ni especialmente científico, ni diseñado para las mujeres; ha reflejado necesidades masculinas, fantasías masculinas sobre las mujeres y el interés masculino

---

localizar sobre lesbianas. Gerda Lerner, ed., *The Female Experience: An American Documentary* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977) contiene un resumen de dos artículos de postura lesbiana feminista en el movimiento contemporáneo, pero ninguna otra documentación de la existencia lesbiana. Lerner observa en su prólogo, sin embargo, que la acusación de desviación ha sido utilizada para dividir a las mujeres y para desanimar su resistencia. Linda Gordon, en *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* (Nueva York: Viking, Grossman, 1976), observa con precisión que «no es que el feminismo haya producido más lesbianas. Siempre ha habido muchas lesbianas, a pesar de los altos niveles de represión; y la mayoría de las lesbianas experimentan su preferencia sexual como innata» (p. 410).

[A.R., 1986: Me alegro de poner al día el primer dato de esta nota. «*The New*» *Our Bodies, Ourselves* (Nueva York: Simon and Schuster, 1984) contiene un capítulo ampliado sobre «Loving Women: Lesbian Life and Relationships» y además hace énfasis con frecuencia en las *opciones* que existen para las mujeres: en términos de sexualidad, cuidados sanitarios, familia, política, etc.]

7. N. de la T.: «Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras» y «Dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad».

en controlar a las mujeres —particularmente en los campos de la sexualidad y la maternidad— en conjunción con las exigencias del capitalismo industrial. Gran parte de este libro es tan abrumadoramente informativo y está escrito con tanta lucidez feminista, que esperaba al leerlo que se examinara en él la exclusión del lesbianismo. Nunca apareció.

Esto a duras penas se puede deber a falta de información. *Gay American History*[8] de Jonathan Katz nos dice que ya en 1656, en la colonia de New Haven, se decretó la pena de muerte para las lesbianas. Katz nos proporciona muchos documentos sugerentes e informativos sobre el «tratamiento» (o tortura) que la profesión médica aplicó a las lesbianas en los siglos XIX y XX. La obra reciente de la historiadora Nancy Sahli documenta las medidas tomadas contra las amistades intensas entre mujeres universitarias durante la transición al presente siglo.[9] El irónico título *For Her Own Good*[10] podría referirse sobre todo al imperativo económico hacia la heterosexualidad y el matrimonio, y a las sanciones impuestas contra las mujeres solteras y viudas —ambas consideradas entonces, y todavía hoy, anormales. Sin embargo, en esta visión marxista-feminista que con frecuencia nos ilumina sobre la normativa masculina sobre la salud mental y física de las mujeres, la economía de la heterosexualidad prescriptiva se deja sin analizar.[11]

De los tres libros basados en el psicoanálisis, uno, *Toward a New Psychology of Women*, de Jean Baker Miller, está escrito como si las lesbianas simplemente no existieran, ni siquiera como seres marginales. Dado el título de Miller, lo encuentro asombroso. Sin embargo, las favorables reseñas que el libro ha recibido en revistas feministas, incluidas *Signs* y *Spokeswoman*, nos dicen que los supuestos heterocéntricos de Miller son ampliamente compartidos. En *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise*, Dorothy Dinnerstein defiende apasionadamente que hombres y mujeres compartan el cuidado de su prole y que se termine lo que ella percibe como la simbiosis masculina/femenina de la «organización de género», que considera está arrastrando cada vez más a la especie hacia la autoextinción

---

8. Jonathan Katz, ed., *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* (Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1976).

9. Nancy Sahli, «Smashing Women's Relationships before the Fall», *Chrysalis: A Magazine of Women's Culture* 8 (1979): 17-27.

10. N. de la T.: *Por su propio bien.*

11. Este es un libro que yo he apoyado públicamente. Lo seguiría haciendo, aunque con la reserva citada anteriormente. Sólo cuando empecé a escribir este artículo me di cuenta del todo de lo enorme que es la cuestión que Ehrenreich y English no plantean en su libro.

y la violencia. Aparte de otros problemas que tengo con este libro (incluido su silencio sobre el terrorismo institucional y aleatorio que los hombres han practicado contra las mujeres —y los niños y niñas— a lo largo de la historia,[12] y su obsesión por la psicología desentendiéndose de la economía y otras realidades materiales que ayudan a crear la realidad psicológica), creo que la opinión de Dinnerstein de que las relaciones entre mujeres y hombres son «una colaboración para mantener la historia disparatada», está totalmente fuera de la historia. Ella entiende con esto que esta colaboración hace que perduren relaciones sociales que son hostiles, explotadoras y destructivas para la vida misma. Ve a las mujeres y a los hombres como socios al mismo nivel en la creación de «pactos sexuales», pareciendo ignorar las reiteradas luchas de las mujeres para resistirse a la opresión (la propia y la de otras) y para cambiar su condición. Ignora, específicamente, la historia de las mujeres que, como brujas, *femmes seules*, reacias al matrimonio, solteras, viudas independientes y/o lesbianas, se las han arreglado, a distintos niveles, para no colaborar. Es esta historia, precisamente, de la que las feministas tienen tanto que aprender y sobre la que existe, cubriéndola, tan tupido silencio. Dinnerstein reconoce al final de su libro que el «separatismo femenino», aunque «a gran escala y a la larga terriblemente poco práctico», tiene algo que enseñarnos: «Separadas, las mujeres podrían, en principio, ponerse a aprender desde cero — sin estar influidas por las ocasiones de evadirse de esta tarea que la presencia de los hombres ha

---

12. Véase, por ejemplo, Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979); Mary Daly, *GynlEcology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon, 1978); Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (Nueva York: Harper & Row, 1978); Diana Russell y Nicole van de Ven, eds., *Proceedings of the Intemational Tribunal of Crimes against Women* (Millbrae, Calif.: Les Femmes, 1976); y Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York: Simon and Schuster, 1975); *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* (Feminist Alliance against Rape 1977, P.O. Box 21033, Washington, D.C. 20009).

[A.R., 1986: En los años ochenta se han publicado obras sobre el incesto y sobre los malos tratos a mujeres que yo no cité en este texto. Véase Florence Rush, *The Best-kept Secret* (Nueva York: McGraw-Hill, 1980); Louise Armstrong, *Kiss Daddy Goodnight: A Speakout on Incest* (Nueva York: Pocket Books, 1979); Sandra Butler, *Conspiracy of Silence: The Trauma of Incest* (San Francisco: New Glide, 1978); F. Delacoste y F. Newman, eds., *Fight Back!: Feminist Resistance to Male Violence* (Minneapolis: Cleis Press, 1981); Judy Freespirit, *Daddy's Girl: An Incest Survivor's Story* (Langlois, Ore.: Diaspora Distribution, 1982); Judith Herman, *Father-Daughter Incest (Cambridge,* Mass.: Harvard University Press, 1981); Toni McNaron y Yarrow Morgan, eds., *Voices in the Night: Women Speaking about lncest* (Minneapolis: Cleis Press, 1982); y la muy informativa y polifacética recopilación de artículos, estadísticas, listados y hechos de Betsy Warrior, *Battered Women's Directory* (anteriormente titulada *Working on Wife Abuse),* 8ª ed. (Cambridge, Mass.: 1982).]

propiciado hasta ahora —qué es la humanidad intacta que se crea a sí misma».[13] Expresiones como «humanidad intacta que se crea a sí misma» oscurecen la cuestión de lo que, en realidad, han venido tratando las numerosas formas de separatismo femenino. El hecho es que mujeres de todas las culturas y a lo largo de la historia han acometido la tarea de llevar a cabo una existencia independiente, no heterosexual, conectada con mujeres, hasta el límite que haya permitido su contexto, a menudo creyendo que eran «las únicas» que lo habían hecho. Han acometido esta tarea aunque pocas mujeres han tenido una situación económica que pudiera permitirles el lujo de rechazar abiertamente el matrimonio, e incluso a pesar de que los ataques contra las mujeres no casadas hayan ido de la difamación y la burla al genocidio deliberado, incluyendo la quema y la tortura de millones de viudas y de solteras durante las persecuciones de brujas en los siglos XV, XVI y XVII en Europa.

Nancy Chodorow se acerca al borde del reconocimiento de la existencia lesbiana. Como Dinnerstein, Chodorow cree que el hecho de que las mujeres, y sólo las mujeres, sean las responsables del cuidado de las criaturas en la división sexual del trabajo, ha creado toda una organización social de desigualdad de género, y que tanto los hombres como las mujeres han de convertirse en cuidadores primarios de esos niños y niñas para que esa desigualdad cambie. Al examinar, desde una perspectiva psicoanalítica, cómo afecta al desarrollo psicológico de niños y niñas el que sean las mujeres las que hagan de madres, aporta documentación que mantiene que los hombres son «emocionalmente secundarios» en las vidas de las mujeres, que «las mujeres tienen un mundo interior más rico y dinámico en que refugiarse ... los hombres no llegan a ser tan importantes emocionalmente para las mujeres como las mujeres son para los hombres».[14] Esto llevaría hasta finales del siglo XX los hallazgos de Smith-Rosenberg sobre las mujeres que durante los siglos XVIII y XIX se centraron emocionalmente en otras mujeres. «Emocionalmente importante» puede, por supuesto, referirse tanto a la ira como al amor, o a esa intensa mezcla de ambos sentimientos que se encuentra con frecuencia en las relaciones de mujeres con mujeres —un aspecto de lo que he llamado la «doble vida de las mujeres» (véase más adelante). Chodorow concluye que como las mujeres tienen a mujeres como madres, «la madre sigue siendo para la niña un objeto primario interno [*sic*], por tanto

---

13. Dinnerstein, p. 272.
14. Chodorow, pp. 197-198.

las relaciones heterosexuales se basan para ella en el modelo de una relación no exclusiva, secundaria, mientras que para el niño recrean una relación primaria exclusiva». Según Chodorow, las mujeres «han aprendido a rechazar las limitaciones de los amantes masculinos por razones psicológicas y prácticas».[15]

Pero pasa por alto las razones prácticas (como la quema de brujas, el control masculino de las leyes, la teología y la ciencia, o la inviabilidad económica dentro de la división sexual del trabajo). El relato de Chodorow apenas echa una ojeada a las coacciones y sanciones que históricamente han impuesto o garantizado el emparejamiento de las mujeres con hombres y obstruido o penalizado las parejas de mujeres o el aliarse con otras mujeres en grupos independientes. Rechaza la existencia lesbiana con el comentario de que «las relaciones lesbianas tienden a re-crear emociones y vínculos madre-hija, pero la mayoría de las mujeres son heterosexuales» (implícitamente: ¿más maduras, desarrolladas hasta superar el vínculo madre-hija?). Y añade entonces: «Esta preferencia heterosexual y los tabúes contra la homosexualidad, además de la objetiva dependencia económica de los hombres, convierten en improbable, aunque más común en los últimos años, la opción de la unión sexual primaria con otras mujeres».[16] El significado de este matiz parece irresistible, pero Chodorow no lo sigue explorando. ¿Nos está diciendo que la existencia lesbiana se ha vuelto más visible en los últimos años (dentro de ciertos grupos), que las presiones económicas y de otro tipo han cambiado (en el capitalismo, en el socialismo, o en ambos) y que, en consecuencia, más mujeres rechazan la «opción» heterosexual? Mantiene que las mujeres quieren descendencia porque sus relaciones heterosexuales carecen de riqueza e intensidad, que al tener una criatura una mujer intenta recrear su intensa relación con su propia madre. Me parece que, basándose en sus propios descubrimientos, Chodorow nos lleva implícitamente a sacar en conclusión que la heterosexualidad no es una «preferencia» para las mujeres; que, como poco, separa lo erótico de lo emotivo de una forma que a las mujeres les parece empobrecedora y dolorosa. Sin embargo, su libro ayuda a imponerla. Al ignorar las formas encubiertas de socialización y las presiones manifiestas que han llevado a las mujeres al matrimonio y al romanticismo heterosexual —presiones que van desde la venta de hijas al silencio de la literatura o a las imágenes de la televisión— ella, como Dinnerstein, se queda

15. *Ibid.*, pp.198-199.
16. *Ibid.*, p. 200.

inmovilizada a la hora de reformar una institución hecha por los hombres —la heterosexualidad obligatoria— como si, a pesar de los profundos impulsos emotivos y las complementariedades que impulsan a las mujeres hacia otras mujeres, hubiera una inclinación heterosexual místico-biológica, una «preferencia» o «elección» que atrae a las mujeres hacia los hombres.

Lo que es más, se entiende que esta «preferencia» no necesita explicación, a no ser mediante la tortuosa teoría del complejo femenino de Edipo o de la necesidad de reproducir la especie. Es la sexualidad lesbiana (habitual e incorrectamente «incluida» en la homosexualidad masculina) la que se ha percibido como necesitada de explicación. El supuesto de la heterosexualidad femenina me parece de por sí destacable: es un supuesto enorme para haberse deslizado tan calladamente hasta los cimientos de nuestro pensamiento.

Una extensión de este supuesto es la afirmación, oída frecuentemente, de que en un mundo de auténtica igualdad en el que los hombres fueran nutricios y no opresores, todo el mundo sería bisexual. Semejante noción empaña y sentimentaliza la realidad en que las mujeres hemos experimentado la sexualidad; es un salto liberal por encima de las tareas y las luchas de aquí y de ahora, del proceso continuo de definición sexual que generará sus propias posibilidades y opciones. (También plantea como seguro que las mujeres que han escogido mujeres lo han hecho porque los hombres son opresores o no están disponibles emocionalmente, lo cual sigue sin aclararnos por qué hay mujeres que siguen intentando tener relaciones con hombres opresores y/o emocionalmente insatisfactorios.) Lo que yo sugiero es que la heterosexualidad, como la maternidad, tiene que ser reconocida y estudiada como *institución política* —incluso, o especialmente, por esos individuos que creen ser, en su experiencia personal, los precursores de una nueva relación social entre los sexos.

II

Si las mujeres somos la fuente inicial de cuidado emocional y crianza física tanto para las niñas como para los niños, parecería lógico, al menos desde una perspectiva feminista, plantear las siguientes cuestiones: si la búsqueda de amor y de ternura por parte de los dos sexos no lleva originalmente hacia las mujeres; *por qué iban las mujeres a variar la dirección de esa búsqueda*; por qué la supervivencia de la especie, el medio de fecundación y las relaciones emocionales/eróticas se habrían identificado entre sí tan rígidamente; y por qué unas ataduras tan violentas se

consideran necesarias para imponer a las mujeres la totalidad de su lealtad emocional y erótica y su servilismo hacia los hombres. Dudo que suficientes investigadoras y teóricas feministas se hayan tomado la molestia de identificar las fuerzas sociales que se apoderan de las energías emocionales y eróticas de las mujeres y se las arrebatan a ellas mismas, a otras mujeres y a valores identificados con mujeres. Esas fuerzas, como intentaré mostrar, van de la esclavitud física literal hasta el camuflar y distorsionar las posibles opciones.

Yo no asumo que el que las mujeres hagan de madres sea «causa suficiente» de la existencia lesbiana. Pero la cuestión del ejercicio de la maternidad por parte de las mujeres se ha aireado mucho últimamente, acompañada normalmente por la opinión de que un aumento en el ejercicio de la «maternidad» por parte de los hombres reduciría el antagonismo entre los sexos e igualaría el desequilibrio sexual de poder de los hombres sobre las mujeres. Estos debates se llevan a cabo sin hacer referencia a la heterosexualidad obligatoria como fenómeno, y mucho menos como ideología. No deseo hacer psicología aquí, sino identificar el origen del poder masculino. Creo que un gran número de hombres podría, de hecho, ocuparse a gran escala del cuidado de los niños y las niñas sin que cambiara radicalmente el nivel de poder de los hombres en una sociedad que se identifica con lo masculino.

En su artículo «The Origin of the Family», Kathleen Gough enumera ocho características del poder masculino en sociedades arcaicas y contemporáneas que yo querría utilizar como marco: «la capacidad de los hombres de negarles a las mujeres la sexualidad o de imponérsela; de dirigir o explotar su trabajo para controlar el producto; de controlar o apoderarse de sus hijos e hijas; de confinarlas físicamente y prohibirles el movimiento; de usarlas como objetos en transacciones entre hombres; de obstaculizar su creatividad o de arrebatarles amplias áreas del conocimiento social y de los logros culturales».[17] (Gough no considera que estas características del poder fuercen específicamente a la heterosexualidad, sino únicamente que producen desigualdad sexual.) Las palabras de Gough aparecen a continuación en cursiva; la elaboración de cada una de sus categorías, entre paréntesis, es mía.

Las características del poder masculino incluyen el *poder de los hombres*

17. Katheleen Gough, «The Origin of the Family», en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna [Rapp] Reiter (Nueva York: Monthly Review Press, 1975), pp. 69-70.

1. *de negarles a las mujeres* [su propia] *sexualidad* —[por medio de la clitoridectomía y la infibulación; los cinturones de castidad; el castigo, que puede ser con la muerte, del adulterio femenino; el castigo, que puede ser con la muerte, de la sexualidad lesbiana; la negación psicoanalítica del clítoris; la prohibición de la masturbación; la negación de la sensualidad materna y posmenopáusica; la histerectomía innecesaria; las imágenes de un pseudolesbianismo en los medios de comunicación y en la literatura; el cierre de archivos y la destrucción de documentos relacionados con la existencia lesbiana]
2. *de imponérsela* [la sexualidad masculina] —[por medio de la violación (incluida la violación marital) y los golpes a la esposa; el incesto padre-hija, hermano-hermana; la socialización de las mujeres para que piensen que el «impulso» sexual masculino es un derecho;[18] la idealización del amor heterosexual en el arte, la literatura, los medios de comunicación, la publicidad, etc.; el matrimonio infantil; el matrimonio arreglado; la prostitución; el harén; las doctrinas psicoanalíticas sobre la frigidez y el orgasmo vaginal; las imágenes pornográficas de mujeres que responden con placer a la violencia sexual y a la humillación (el mensaje subliminal es que la heterosexualidad sádica es más «normal» que la sensualidad entre mujeres)]
3. *de dirigir o explotar su trabajo para controlar el producto* —[por medio de las instituciones del matrimonio y la maternidad como producción no remunerada; la segregación horizontal de las mujeres en el trabajo remunerado; la trampa de la mujer cuota con posibilidades de ascenso; el control masculino del aborto, la anticoncepción, la esterilización y el parto; el proxenetismo; el infanticidio femenino, que usurpa las hijas a sus madres y contribuye a una devaluación general de las mujeres]
4. *de controlar o apoderarse de sus hijos e hijas* —[por medio del derecho paterno y el «rapto legal»;[19] la esterilización obligatoria; el infanticidio sistemático; la separación de las criaturas de sus madres lesbianas dictada por los tribunales; la negligencia de los ginecólogos; el uso de la madre como «torturadora símbolo»[20] en la mutilación genital o en el vendado de los pies (o de la mente) de la hija para adecuarla al matrimonio]

18. Barry, pp.216-219.
19. Anna Demeter, *Legal Kidnapping* (Boston: Beacon, 1977), pp. xx, 126-128.
20. Daly, pp.139-141, 163-165.

5. *de confinarlas físicamente y prohibirles el movimiento* —[por medio de la violación como terrorismo, alejando a las mujeres de las calles; el *purdah*;[21] el vendado de los pies; el atrofiar las capacidades atléticas de las mujeres; los tacones altos y los códigos de la moda «femenina» en el atuendo; el velo; el acoso sexual en la calle; la segregación horizontal de las mujeres en el empleo; la obligación de ser madre «a tiempo completo» en casa; la dependencia económica impuesta a las esposas]
6. *de usarlas como objetos en transacciones entre hombres* —[uso de mujeres como «obsequio»; la dote marital; el proxenetismo; los matrimonios arreglados; el uso de mujeres como animadoras para facilitar los negocios entre hombres: por ejemplo, las esposas anfitrionas, las camareras obligadas a vestirse para excitar a los hombres, las prostitutas contratadas por teléfono, «bunnies», geishas, prostitutas *kisaeng*, secretarias]
7. *de obstaculizar su creatividad* —[persecuciones de brujas como campañas contra las comadronas y las sanadoras y como *pogrom* contra las mujeres independientes y «no asimiladas»;[22] la definición de los objetivos masculinos como más valiosos que los femeninos en cualquier cultura, de modo que los valores culturales se conviertan en la manifestación de la subjetividad masculina; el restringir la realización femenina al matrimonio y la maternidad; la explotación sexual de las mujeres por artistas varones y profesores; la destrucción social y económica de las aspiraciones creativas de las mujeres;[23] la anulación de la tradición femenina][24]
8. *de arrebatarles amplias áreas del conocimiento social y de los logros culturales* —[por medio de impedir la educación a las mujeres; el «Gran Silencio» sobre las mujeres y, especialmente, sobre la existencia lesbiana en la historia y en la cultura;[25] la imposición de

21. N. de la T.: Práctica de algunas culturas por la que mediante velos o cortinas se esconde a las mujeres para no ser vistas por hombres o extraños.

22. Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1973); Andrea Dworkin, *Woman Hating* (Nueva York: Dutton, 1974), pp. 118-154; Daly, pp. 178-222.

23. Véase Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (Londres: Hogarth, 1929), e *id.*, *Three Guineas* (Nueva York: Harcourt Brace, [1938] 1966); Tillie Olsen, *Silences* (Boston: Delacorte, 1978); Michelle Cliff, «The Resonance of Interruption», *Chrysalis: A Magazine of Women's Culture* 8 (1979): 29-37.

24. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon, 1973), pp. 347-351; Olsen, pp. 22-46.

25. Daly, *Beyond God the Father*, p.93.

roles sexuales que alejan a las mujeres de la ciencia, la tecnología y otros objetivos «masculinos»; los vínculos socioprofesionales entre hombres que excluyen a las mujeres; la discriminación profesional de las mujeres]

Estos son algunos de los métodos a través de los que se manifiesta y se mantiene el poder masculino. Al mirar el esquema, lo que con toda seguridad queda grabado es el hecho de que no nos enfrentamos a un simple mantenimiento de la desigualdad y de la posesión de propiedades, sino a grupos de fuerzas omnipresentes que van desde la brutalidad física al control de la conciencia, lo que nos indica que se está teniendo que mantener a raya una enorme y potencial fuerza contraria.

En algunas de las formas que adopta el poder masculino para manifestarse es más fácil que en otras reconocer la imposición de la heterosexualidad sobre las mujeres. Pero todas las que he enumerado se añaden al grupo de fuerzas que han convencido a las mujeres de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas, aunque sean insatisfactorios u opresivos. El cinturón de castidad; el matrimonio infantil; el olvido de la existencia lesbiana (excepto como exótica y perversa) en el arte, la literatura, el cine; la idealización del romance y del matrimonio heterosexuales —éstas son algunas formas de coacción bastante evidentes, ejemplificando las dos primeras la fuerza física y las dos segundas el control de la conciencia. Respecto a la clitoridectomía, que ha sido denunciada por las feministas como una forma de tortura femenina,[26] Kathleen Barry señaló en primer lugar que no se trata simplemente de un modo de convertir a la joven en mujer «casadera» mediante una cirugía brutal. Lo que intenta es que las mujeres que viven en la proximidad íntima del matrimonio poligámico no se relacionen sexualmente entre ellas, de modo que, desde una perspectiva fetichista genital masculina, se extirpen literalmente los lazos eróticos entre mujeres, incluso en una situación de segregación sexual.[27]

La función de la pornografía como influencia en nuestras conciencias es un asunto público de gran importancia en nuestra época, cuando una industria de muchos billones de dólares tiene el poder de

---

26. Fran P. Hosken, «The Violence of Power: Genital Mutilation of Females», *Heresies: A Feminist Journal of Art and Politics* 6 (1979): 28-35; Russell y van de Ven, pp. 194-195. [A. R., 1986: Véase especialmente «Circumcision of Girls», en Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (Boston: Beacon, 1982), pp. 33-43.]

27. Barry, pp. 163-164.

difundir imágenes visuales cada vez más sádicas y degradantes para la mujer. Pero incluso la llamada pornografía suave y la publicidad presentan a las mujeres como objetos de apetito sexual sin un contexto emocional, sin significado individual ni personalidad; esencialmente como mercancía sexual destinada a ser consumida por los hombres. (La llamada pornografía lesbiana, creada para la mirada del *voyeur*, carece igualmente de contexto emocional o de personalidad individual.) El mensaje más pernicioso que difunde la pornografía es que las mujeres son la presa sexual natural de los hombres y que a ellas les encanta, que la sexualidad y la violencia son congruentes, y que para las mujeres el sexo es esencialmente masoquista, la humillación, placentera, y el abuso físico, erótico. Pero junto a este mensaje va otro, no siempre reconocido: que la sumisión obligada y el uso de la crueldad, si tienen lugar en el seno de la pareja heterosexual, son sexualmente «normales», mientras que la sensualidad entre mujeres, que incluye el erotismo recíproco y el respeto, es «extraña», «enfermiza», y o pornográfica por sí misma, o no demasiado excitante comparada con la sexualidad del látigo y la sumisión.[28] La pornografía no crea únicamente un clima en el cual el sexo y la violencia son intercambiables; *amplía la gama de conductas consideradas aceptables para los hombres en la relación heterosexual*, conductas que, reiteradamente, despojan a las mujeres de su autonomía, su dignidad y su potencial sexual, incluido el potencial de amar y ser amadas por mujeres en la reciprocidad y la integridad.

En su magnífico estudio *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, Catharine A. MacKinnon define la conexión entre la heterosexualidad obligatoria y la economía. En el capitalismo, a las mujeres se las segrega horizontalmente por género y ocupan una posición estructuralmente inferior en el lugar de trabajo. Esto no es nada nuevo, pero MacKinnon plantea la pregunta de por qué aunque el capitalismo «requiera que un colectivo de individuos ocupe puestos de poco prestigio y bajo salario... esas personas tienen que ser biológicamente mujeres», y continúa señalando que «el hecho de que los hombres que dan empleo no suelan contratar a mujeres cualificadas, *a pesar de que podrían pagarles menos que a los hombres*, sugiere que hay más razones que la del beneficio» [énfasis mío].[29] Cita muchas fuentes que

28. La cuestión del «sadomasoquismo lesbiano» tiene que ser analizada en relación con las enseñanzas de las culturas dominantes sobre la conexión entre sexo y violencia. Yo creo que éste es otro ejemplo de la «doble vida» de las mujeres.

29. Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), pp. 15-16

documentan el hecho de que las mujeres no sólo están segregadas en empleos mal pagados del sector servicios (como secretarias, criadas, enfermeras, mecanógrafas, telefonistas, cuidadoras de niños y niñas, camareras), sino que «la sexualización de la mujer» es parte del trabajo. Esencial e intrínseca a la realidad económica de las vidas de las mujeres es la exigencia de que las mujeres «vendan atractivo sexual a los hombres, quienes tienden a detentar el poder económico y la posición para imponer sus preferencias». Y MacKinnon argumenta que «el acoso sexual perpetúa esa engranada estructura que ha mantenido a las mujeres a disposición de los hombres en la parte inferior del mercado laboral. Convergen dos fuerzas de la sociedad norteamericana: el control masculino de la sexualidad de las mujeres y el control del capital sobre la vida laboral de la mano de obra».[30] Así, las mujeres están, en el lugar de trabajo, a merced del sexo como poder en un círculo vicioso. En desventaja económica, las mujeres —ya sean camareras o profesoras— soportan el acoso sexual para conservar sus empleos y aprenden a comportarse de un modo dócil y agradablemente heterosexual porque descubren que ésta es su verdadera cualificación laboral, sean las que sean las características de su puesto. Y, observa MacKinnon, a la mujer que resiste demasiado decididamente los avances sexuales en el lugar de trabajo se la acusa de «seca» y asexuada, o lesbiana. Esto manifiesta una diferencia específica entre las experiencias de las lesbianas y las de los hombres homosexuales. Una lesbiana que no se manifiesta como tal en su lugar de trabajo a causa de los prejuicios heterosexistas, no se ve obligada únicamente a negar la verdad de sus relaciones externas o su vida privada. Su puesto de trabajo depende de que finja ser no simplemente heterosexual, sino *una mujer* heterosexual respecto al atuendo y al papel femenino y deferente que se exige a las «auténticas» mujeres.

MacKinnon plantea cuestiones radicales sobre las diferencias cualitativas entre acoso sexual, violación y coito heterosexual normal. («Según manifestó un acusado de violación, él no había usado *más fuerza que la normal entre hombres durante los preliminares*».) Critica a Susan Brownmiller[31] por separar la violación de la normalidad de la vida diaria y por su premisa no cuestionada de que «la violación es violencia, el coito es sexualidad», que extirpa completamente la violación de la esfera sexual. Y sostiene de forma crucial que «separar la violación del dominio de *lo sexual*, situándola en el dominio de *lo violento*, nos permite

30. *Ibid.*, p.174.
31. Brownmiller, *op.cit.*

estar en contra de ella sin preguntarnos hasta qué punto la institución de la heterosexualidad ha definido la fuerza como una parte normal *de los preliminares*».[32] «Nunca se pregunta si, en condiciones de supremacía masculina, la noción de *consentimiento* tiene algún sentido».[33]

El hecho es que el lugar de trabajo, entre otras instituciones sociales, es un lugar en el que las mujeres han aprendido a aceptar la agresión masculina de sus límites psíquicos y físicos a cambio de la supervivencia; donde se ha educado a las mujeres —tanto por la literatura romántica como por la pornografía— a percibirse como presa sexual. Una mujer que quiera eludir tales agresiones ocasionales junto con las desventajas económicas, puede fácilmente recurrir al matrimonio como la forma de protección esperada, sin aportar al matrimonio ni poder económico ni social, incorporándose así a esa institución desde una posición de desventaja también. Por último, pregunta MacKinnon:

> ¿Y si la desigualdad se construyera en el seno de las concepciones sociales de la sexualidad masculina y femenina, de la masculinidad y de la feminidad, del erotismo y del atractivo heterosexual? Los incidentes de acoso sexual sugieren que el propio deseo sexual masculino puede surgir de la vulnerabilidad femenina... Los hombres creen que pueden aprovecharse, de modo que les apetece, y lo hacen. Un examen del acoso sexual, precisamente porque los episodios parecen frecuentes, obliga a afrontar el hecho de que la relación sexual se da normalmente entre desiguales económica (y físicamente)... el requisito aparentemente legal de que la violación de la sexualidad de las mujeres sea algo fuera de lo corriente para que se castigue, contribuye a impedir que las mujeres definan las condiciones habituales de su propio consentimiento.[34]

Dada la naturaleza y la amplitud de las presiones heterosexuales —la cotidiana «erotización de la subordinación de las mujeres», como lo verbaliza MacKinnon—[35] yo cuestiono la perspectiva más o menos

---

32. MacKinnon, p. 219. Susan Schecter escribe: «El empuje hacia la unión heterosexual a cualquier precio es tan intenso que ... se ha convertido en una fuerza cultural en sí misma que genera los malos tratos. La ideología del amor romántico y su celosa posesión del otro miembro de la pareja como propiedad, proporcionan el camuflaje de lo que puede convertirse en un grave abuso» (*Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* [julio-agosto 1979]: 50-51).

33. MacKinnon, p. 298.

34. *Ibid.*, p.220.

35. *Ibid.*, p.221.

psicoanalítica (sugerida por autores como Karen Horney, H. R. Hayes, Wolfgang Lederer y, más recientemente, Dorothy Dinnerstein) de que la necesidad masculina de controlar sexualmente a las mujeres sea el resultado de un primigenio «miedo a las mujeres» masculino, y de la insaciabilidad sexual de las mujeres. Parece más probable que los hombres realmente teman no que se les impongan los apetitos sexuales de las mujeres o que las mujeres quieran ahogarlos y devorarlos, sino que las mujeres sientan por ellos sólo indiferencia, que a los hombres se les permita el acceso sexual y emocional —y, por tanto, económico— a las mujeres sólo en las condiciones impuestas por las mujeres, dejándolos, en caso contrario, en la periferia de esa matriz.

Recientemente, Kathleen Barry[36] ha investigado exhaustivamente los medios para garantizar el acceso sexual masculino a las mujeres. Ella ha documentado datos amplios y espantosos de la existencia a gran escala de esclavitud femenina internacional, la institución que antes se conocía como «trata de blancas» pero que de hecho ha afectado y afecta en este preciso momento a mujeres de todas las razas y clases sociales. En el análisis teórico que deriva de su investigación, Barry establece la relación entre todas las condiciones impuestas en las que las mujeres viven sometidas a los hombres: prostitución, violación marital, incesto padre-hija y hermano-hermana, maltrato a las esposas, pornografía, dote matrimonial, venta de hijas, «purdah» y mutilación genital. Cree que el paradigma de la violación —en el que se hace responsable a la víctima del asalto sexual de su propia victimización— lleva a la racionalización y a la aceptación de otras formas de esclavitud en las que se supone que la mujer ha «elegido» su destino, lo ha aceptado pasivamente, o se lo ha buscado perversamente con su conducta imprudente o lujuriosa. Por el contrario, Barry sostiene que «la esclavitud sexual de las mujeres está presente en TODAS las situaciones en las que las mujeres o las niñas no pueden cambiar las condiciones de su existencia; de las que no pueden salir, independientemente de cómo llegaron a esas condiciones —por ejemplo, por presión social, dificultades económicas, confiar en quien no lo merece o ansia de afecto— y en las que están sometidas a violencia y explotación sexuales».[37] La autora proporciona toda una gama de ejemplos concretos, no sólo de la existencia de un gran tráfico

---

36. Barry, *op. cit.*

[A. R., 1986: Véase también Kathleen Barry, Charlotte Bunch, y Shirley Castley, eds., *International Feminism: Networking against Female Sexual Slavery* (Nueva York: International Women's Tribune Center, 1984).]

37. Barry, p. 33.

internacional de mujeres, sino también de cómo funciona —en forma de rubias que se suministran a través de la «Minnesota pipeline»,[38] chicas de ojos azules del Medio Oeste que se escapan de casa para llegar a Times Square, o de la compra de jóvenes pobres de la Latinoamérica rural o del Sudeste Asiático, o proporcionando *maisons d'abattage* a trabajadoras emigrantes en el distrito XVIII de París. En vez de «echarle la culpa a la víctima» o de intentar diagnosticarle su presunta patología, Barry se centra en la patología de la propia colonización sexual, la ideología del «sadismo cultural» representada por la industria pornográfica y por la identificación omnipresente y básica de las mujeres como «seres sexuales cuya responsabilidad es estar al servicio sexual de los hombres».[39]

Barry define lo que ella denomina una «perspectiva de dominio sexual» a través de cuya lente el abuso sexual y el terrorismo contra las mujeres por parte de los hombres se han convertido casi en invisibles, al tratarlos como algo natural e inevitable. Desde este punto de vista, las mujeres son consumibles tanto en cuanto puedan ser satisfechas las necesidades sexuales y emocionales del macho. El objetivo político de su libro es sustituir esta perspectiva de dominio por un modelo universal y básico de liberación de la violencia específica de género, de las restricciones de movimientos, y del derecho masculino al acceso sexual y emocional a las mujeres. Como Mary Daly en *GynlEcology*, Barry rechaza las racionalizaciones estructuralistas y otros relativismos culturales sobre la tortura sexual y la violencia contra las mujeres. En su primer capítulo, pide a quienes la lean que rechacen todo escape fácil hacia la ignorancia y la negación.

> La única forma por la que podemos salir del escondite, quebrar las defensas que nos paralizan, es saberlo todo —todo el alcance de la violencia sexual y la dominación de las mujeres... *Al saberlo*, al afrontarlo directamente, podremos aprender a trazar el camino de salida de esta opresión, imaginando y creando un mundo que excluya la esclavitud sexual.[40]

38. N. de la T.: En los años setenta existía un tráfico organizado de mujeres de Minnesota, generalmente rubias, que eran vendidas como prostitutas en otras partes del mundo. Este sistema era conocido como «Minnesota pipeline», o «tubería o cañería de Minnesota».

39. *Ibid.*, p. 103.

40. *Ibid.*, p.5.

> Hasta que no nombremos la práctica, le demos su definición y forma conceptuales, ejemplifiquemos su vida en el tiempo y en el espacio, aquéllas que son sus víctimas más evidentes no serán capaces de nombrar o definir su experiencia.

Pero las mujeres son todas, de maneras distintas y en diferentes grados, sus víctimas; y parte del problema de nombrar y de conceptualizar la esclavitud sexual de las mujeres es, como lo ve lúcidamente Barry, la heterosexualidad obligatoria.[41] La heterosexualidad obligatoria simplifica la tarea del canalla y del proxeneta en los círculos mundiales de la prostitución y de los «locales eróticos», mientras que, en la intimidad de la casa, conduce a la hija a «aceptar» el incesto/violación por parte de su padre, a la madre a negar lo que sucede, a la esposa maltratada a continuar con un marido abusivo. «Amistad o amor» es la táctica fundamental del canalla, que se dedica a llevar al proxeneta a la chica desorientada o a la que se ha escapado de casa, para que «madure». La ideología del amor romántico heterosexual, que refulge desde la infancia en los cuentos de hadas, la televisión, el cine, la publicidad, las canciones populares, los cortejos nupciales, es una herramienta en las manos del canalla que éste no dudará en utilizar, como muestra Barry. El adoctrinamiento infantil de las mujeres en el «amor» como emoción puede ser, en general, un concepto occidental; pero una ideología más universal conecta con la primacía y lo que hay de incontrolable en el impulso sexual masculino. Ésta es una de las muchas ideas que ofrece la obra de Barry:

> Mientras los adolescentes aprenden el poder sexual a través de la experiencia social de su impulso sexual, las adolescentes aprenden que el emplazamiento del poder sexual es masculino. Dada la importancia que se le da al impulso sexual masculino en la socialización tanto de niñas como de niños, la adolescencia temprana es, probablemente, la primera fase significativa de identificación masculina en la vida y el desarrollo de las niñas... Cuando la chica joven se da cuenta de sus propios y crecientes deseos sexuales... se aleja de las relaciones hasta ese momento primarias con amigas. Al convertirse

---

41. *Ibid.*, p.100.

[A.R., 1986: Esta afirmación se ha tomado en el sentido de que «todas las mujeres somos víctimas» pura y simplemente, o de que «la heterosexualidad equivale a esclavitud sexual». Yo más bien diría que todas las mujeres se ven afectadas, aunque de maneras distintas, por las actitudes y prácticas deshumanizadoras dirigidas contra ellas como grupo.]

en secundarias disminuyen en importancia en su vida, y su propia identidad asume también un papel secundario, al irse identificando cada vez más con lo masculino.[42]

Necesitamos todavía preguntarnos por qué algunas mujeres nunca se alejan, siquiera temporalmente, de sus «relaciones hasta ese momento primarias» con otras mujeres. Y ¿por qué existe la identificación con lo masculino —la proyección de los propios vínculos sociales, políticos e intelectuales en los hombres— entre mujeres sexualmente lesbianas de toda la vida? La hipótesis de Barry nos plantea nuevas cuestiones, pero aclara la diversidad de formas en que se presenta la heterosexualidad obligatoria. En la mística del super-poderoso y conquistador impulso sexual masculino, del pene-con-vida-propia, tiene su origen la ley del derecho sexual masculino sobre las mujeres, que justifica, por un lado, la prostitución como supuesto cultural universal y que defiende, por otro, la esclavitud sexual dentro de la familia basándose en la premisa de «la intimidad familiar y la singularidad cultural».[43] El impulso sexual masculino adolescente, que, como les enseñan a las chicas y a los chicos jóvenes, una vez que se dispara no puede ni responsabilizarse de sí mismo ni aceptar un no como respuesta, se convierte, según Barry, en la norma y explicación de la conducta sexual masculina adulta: una característica del *desarrollo sexual incompleto*. Las mujeres aprenden a aceptar como natural la inevitabilidad de este «impulso» porque lo reciben como dogma. De aquí, la violación conyugal; de aquí, la esposa japonesa que, resignadamente, hace la maleta de su marido para que se vaya a pasar el fin de semana a los burdeles *kisaeng* de Taiwán; de aquí, el desequilibrio de poder, tanto psicológico como económico, entre marido y mujer, jefe y trabajadora, padre e hija, profesor y alumna.

El resultado de la identificación con lo masculino significa

asumir los valores del colonizador y participar activamente en ellos llevando a cabo la colonización de una misma y la del propio sexo... La identificación con lo masculino es el acto mediante el cual las mujeres sitúan a los hombres por encima de las mujeres, ellas mismas incluidas, en cuanto a credibilidad, categoría e importancia en la mayoría de las situaciones, sin tener en cuenta la calidad comparativa que las mujeres puedan aportar a la situación... La interacción

---

42. *Ibid.*, p.218.
43. *Ibid.*, p. 140.

con mujeres se percibe como una forma menor de relación a todos los niveles.[44]

Lo que merece un mayor análisis es la duplicidad de pensamiento en que caen muchas mujeres y de la que ninguna mujer está nunca totalmente libre: a pesar de las relaciones mujer-con-mujer, de las redes femeninas de apoyo, de que se aprecie y se confíe en un sistema de valores femenino y feminista, el adoctrinamiento en la credibilidad y el prestigio masculinos puede provocar todavía el establecimiento de sinapsis en el pensamiento, negaciones de sentimientos, ideas poco realistas y una profunda confusión intelectual y sexual.[45] Cito aquí parte de una carta que recibí el día que estaba escribiendo este párrafo:

> He tenido muy malas relaciones con los hombres —ahora me encuentro en el curso de una separación muy dolorosa. Estoy intentando hallar fuerzas en las mujeres— sin mis amigas no podría sobrevivir.

¿Cuántas veces al día dicen las mujeres palabras como éstas, o las piensan, o las escriben, y con qué frecuencia se restablece la sinapsis?

Barry resume sus conclusiones:

> Teniendo en cuenta el desarrollo sexual incompleto que se entiende es normal en la población masculina, y teniendo en cuenta la cantidad de hombres que son canallas, proxenetas, miembros de bandas esclavistas, funcionarios corruptos que participan en este tráfico, propietarios, operarios, empleados de burdeles y de establecimientos de habitaciones y de diversión, proveedores de pornografía, asociados con la prostitución, agresores de mujeres, corruptores de menores, autores de incesto, clientes de prostitutas y violadores, una no puede evitar quedarse momentáneamente asombrada ante la enorme población masculina dedicada a la esclavitud sexual de las

44. *Ibid.*, p. 172.

45. He sugerido en otro sitio que la identificación con lo masculino ha sido una fuente muy poderosa de racismo por parte de las mujeres blancas, y que con frecuencia ha habido mujeres a las que se ha visto como «desleales» a los códigos y sistemas masculinos por haber luchado activamente contra él (Adrienne Rich, «Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia», en *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* [Nueva York: W. W. Norton, 1979]. Existe una traducción al español: «Desleal a la civilización: Feminismo, Racismo, Ginofobia», en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Margarita Dalton Barcelona, Icaria, 1983.

mujeres. El gran número de hombres dedicados a estas prácticas debería provocar una declaración de emergencia internacional, una crisis en la violencia sexual. Pero lo que debería ser razón de alarma se acepta, en cambio, como relaciones sexuales normales.[46]

Susan Cavin, en una tesis rica y provocadora aunque muy especulativa, sugiere que el patriarcado se hace posible cuando el grupo femenino originario, que incluye a los niños y niñas pero excluye a los adolescentes varones, es invadido y excedido en número por hombres; que no es el matrimonio patriarcal, sino la violación de la madre por el hijo lo que se convierte en el primer acto de dominación masculina. La cuña o palanca de acceso que permite que esto ocurra no es un simple cambio en la ratio entre los sexos; lo es también el vínculo madre-hijo, manipulado por los adolescentes varones para permanecer dentro de la matriz una vez pasada la edad de exclusión. El afecto materno se utiliza para establecer el derecho masculino de acceso sexual que, sin embargo, se ha de mantener a partir de entonces siempre por la fuerza (o mediante el control de la conciencia), ya que el vínculo profundo, adulto y originario es el de la mujer con la mujer.[47] Considero esta hipótesis extremadamente sugerente, ya que una forma de falsa conciencia que contribuye a la heterosexualidad obligatoria es el mantenimiento de una relación madre-hijo entre mujeres y hombres, incluida la demanda de que las mujeres proporcionen solaz maternal, crianza que no juzgue y compasión hacia los que las acosan, violan y golpean (también hacia los hombres que pasivamente las vampirizan).

Pero sean cuales sean sus orígenes, cuando nos fijamos atentamente y con claridad en el alcance y la elaboración de las medidas diseñadas para mantener a las mujeres dentro del ámbito sexual masculino, aparece una inevitable pregunta: si la cuestión que las feministas tienen que plantearse no es la simple «desigualdad de género», ni el dominio de la cultura por parte del macho, ni los meros «tabúes contra la homosexualidad», sino cómo se fuerza a las mujeres a la heterosexualidad como medio de garantizar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional a ellas.[48] Uno de los muchos mecanismos de fuerza es, por

46. Barry, p. 220.

47. Susan Cavin, «Lesbian Origins», Tesis doctoral, Rutgers University, 1978, inédita, cap. 6.

A.R., 1986: Esta tesis se ha publicado recientemente como *Lesbian Origins*, San Francisco: Ism Press, 1986.

48. Respecto a mi concepto de la heterosexualidad como institución económica, estoy en deuda con Lisa Leghorn y Katherine Parker, quienes me dejaron leer el manuscrito

supuesto, el convertir en invisible la posibilidad lesbiana, un continente sumergido que aparece a la vista de vez en cuando, fragmentariamente, para sumergirse de nuevo. La investigación y la teoría feministas que contribuyen a la invisibilidad o a la marginación del lesbianismo trabajan de hecho contra la liberación y la adquisición de autoridad de las mujeres como grupo.[49]

El supuesto de que «la mayor parte de las mujeres son heterosexuales de forma innata» permanece como un obstáculo teórico y político para el feminismo. Continúa manteniéndose como un supuesto en parte porque la existencia lesbiana se ha escrito fuera de la historia o se la ha catalogado como enfermedad, en parte porque se la ha tratado como excepcional más que como intrínseca, en parte porque reconocer que, para las mujeres, la heterosexualidad puede no ser una «preferencia» en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza, es un paso inmenso a dar si te consideras heterosexual «de forma innata» y libre. Sin embargo, no analizar la heterosexualidad como institución es como no admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo se mantienen por una variedad de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia. Para dar el paso de cuestionar la heterosexualidad como «preferencia» u «opción» para las mujeres —y llevar a cabo el trabajo intelectual y emocional subsiguiente— se requiere una clase especial de coraje en las feministas identificadas con la heterosexualidad, pero creo que las recompensas serán grandes: una liberación del pensamiento, el explorar nuevos caminos,

---

inédito de su libro *Woman's Worth: Sexual Economics and the World of Women,* Londres y Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

49. Sugeriría que la existencia lesbiana ha sido más reconocida y tolerada donde ha parecido ser una versión «desviada» de la heterosexualidad; por ejemplo, donde las lesbianas, como Stein y Toklas, han representado papeles heterosexuales (o así lo parecía en público) y se las ha identificado principalmente con la cultura masculina. Véase también Claude E. Schaeffer, «The Kuterai Female Berdache: Courier, Guide, Prophetess, and Warrior», *Ethnohistory* 12.3 (verano 1965): pp. 193-236. (Berdache: «un individuo de un sexo fisiológico definido [m. o f.] que asume el papel y la categoría del sexo opuesto y que es considerado por la comunidad como perteneciente fisiológicamente a un sexo pero que ha adoptado el papel y categoría del sexo opuesto», Schaeffer, p. 231. La existencia lesbiana ha sido también relegada a la categoría de fenómeno de la clase alta, una decadencia de la élite (como en la fascinación por las lesbianas parisinas de salón como Renée Vivien y Natalie Clifford Barney), o a la oscuridad de las «mujeres comunes» que describe Judy Grahn en *The Work of a Common Woman* (Oakland, Calif.: Diana Press, 1978) y *True to Life Adventure Stories* (Oakland, Calif.: Diana Press, 1978).

el venirse abajo de otro gran silencio, una nueva claridad en las relaciones personales.

III

He optado por usar los términos *existencia lesbiana* y *continuum lesbiano* porque la palabra *lesbianismo* tiene un halo clínico y limitador. *Existencia lesbiana* sugiere el hecho de la presencia histórica de las lesbianas, así como nuestra continua creación del significado de esa existencia. Quiero decir que el término *continuum lesbiano* incluye una gama de experiencia identificada con mujeres —en la vida de cada mujer y a lo largo de la historia— no simplemente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado conscientemente una experiencia sexual genital con otra mujer. Si lo ampliamos hasta incluir muchas más formas de intensidad primaria entre dos o más mujeres, incluyendo el compartir una vida más profunda y rica, la unión solidaria contra la tiranía masculina, el dar y el recibir apoyo práctico y político, si podemos relacionarlo también con asociaciones de ideas como *resistencia al matrimonio* y con la conducta «descuidada» que ha identificado Mary Daly (significados obsoletos: «intratable», «voluntariosa», «disoluta», «lujuriosa», «mujer que no se deja arrastrar al galanteo»),[50] empezaremos a atrapar bocanadas de historia y de psicología femeninas que han estado fuera de nuestro alcance a consecuencia de las limitadas definiciones, clínicas en su mayor parte, de *lesbianismo.*

La existencia lesbiana comprende tanto la ruptura de un tabú como el rechazo de un modo de vida obligado. Es, también, un ataque directo o indirecto contra el derecho masculino de acceso a las mujeres. Pero es más que esto, aunque podamos empezar percibiéndola como una forma de rechazo al patriarcado, como un acto de resistencia. Ha incluido, por supuesto, el aislamiento, el odio hacia una misma, la crisis nerviosa, el alcoholismo, el suicidio, y la violencia entre mujeres; idealizamos, a riesgo nuestro y bajo castigos inmensos, lo que significa amar e ir contra la norma; y la existencia lesbiana se ha vivido (a diferencia de la existencia judía o la católica, por ejemplo) sin acceso a conocimiento alguno de una tradición, una continuidad, un entramado social. La destrucción de los registros, de los recuerdos y de las cartas que documentan las realidades de la existencia lesbiana ha de ser considerada muy en serio como la forma de mantener la heterosexualidad obligatoria para

---

50. Daly, *Gyn/Ecology*, p.15.

las mujeres, ya que lo que se ha mantenido lejos de nuestro conocimiento es tanto la alegría, la sensualidad, la valentía y la comunidad, como la culpa, el autoengaño y el dolor.[51]

A las lesbianas se las ha privado históricamente de existencia política, al «incluirlas» en una versión femenina de la homosexualidad masculina. Igualar la existencia lesbiana a la homosexualidad masculina porque las dos están estigmatizadas, es borrar la realidad femenina una vez más. Parte de la historia de la existencia lesbiana se encontrará, evidentemente, donde las lesbianas, al faltarles una comunidad femenina coherente, han compartido un tipo de vida social y de causa común con los hombres homosexuales. Pero hay diferencias: la falta femenina de privilegios económicos y culturales en comparación con los hombres; las diferencias cualitativas entre las relaciones femeninas y masculinas —por ejemplo, los modelos de sexo anónimo entre hombres homosexuales y la importancia del envejecimiento en los cánones homosexuales masculinos relativos al atractivo sexual. Yo percibo la experiencia lesbiana como algo que, al igual que la maternidad, es una experiencia profundamente *femenina*, con opresiones, significados y potenciales concretos que no podremos comprender mientras nos limitemos simplemente a agruparla con otras existencias sexualmente estigmatizadas. Al igual que el término *padres* sirve para encubrir la realidad particular y significativa del ser padre por parte de una madre en realidad, el término gay puede servir al objetivo de difuminar las líneas maestras que necesitamos discernir y que son de un valor fundamental para el feminismo y para la libertad de las mujeres como grupo.[52]

Igual que el término *lesbiana* se ha relacionado, en su definición patriarcal, con conceptos clínicos y limitadores, la amistad y la

---

51. «En un mundo hostil en el que se supone que las mujeres no sobreviven excepto más que en relación con y al servicio del hombre, comunidades completas de mujeres han sido sencillamente eliminadas. La historia tiende a enterrar lo que desea rechazar» (Blanche W. Cook, «'Women Alone Stir My Imagination': Lesbianism and the Cultural Tradition», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4.4 [verano 1979]: 719-720). Los Lesbian Herstory Archives de la ciudad de Nueva York son un intento de preservar documentación actual sobre la existencia lesbiana —un proyecto de enorme valor y significado, que se opone a la constante censura y anulación de relaciones, redes y comunidades en otros archivos y en el resto de la cultura.

52. [A. R., 1986: Las funciones «cruzadas» compartidas histórica y espiritualmente por lesbianas y hombres gay en culturas pasadas y presentes han sido trazadas por Judy Grahn en *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds* (Boston: Beacon, 1984). Creo ahora que tenemos mucho que aprender tanto de los aspectos únicamente femeninos de la existencia lesbiana como de la compleja identidad «gay» que compartimos con los hombres homosexuales.]

camaradería femeninas se han visto separadas de lo erótico, limitando así el propio erotismo. Pero si profundizamos y ampliamos la gama de lo que definimos como existencia lesbiana, si trazamos un *continuum* lesbiano, empezaremos a descubrir lo erótico en términos femeninos: como aquello que no está reducido a una única parte del cuerpo o sólo al propio cuerpo; como una energía no sólo difusa sino, como lo describe Audre Lorde, omnipresente en «la alegría compartida, física, emocional o psíquica» y en el trabajo compartido; como la alegría que nos llena de fuerza, que «nos hace estar menos dispuestas a aceptar la falta de poder o esos otros estados de ánimo que se nos han suministrado y que no nacieron conmigo, como la resignación, la desesperanza, la autoeliminación, la depresión, la autonegación».[53] En otro contexto, escribiendo sobre mujeres y trabajo, cité el fragmento autobiográfico en que la poeta H. D. describía cómo su amiga Bryher la animó a persistir en la experiencia visionaria que daría forma a su obra de madurez:

> Sabía que esta experiencia, esta escritura en las paredes frente a mí, no podía ser compartida con nadie excepto con la muchacha que tan valientemente estaba a mi lado. Esta muchacha había dicho sin dudar «sigue». Era ella la que en verdad tenía la distancia e integridad de la Pitonisa de Delfos. Pero yo, la desgastada y desarticulada... yo estaba viendo los cuadros, y yo estaba leyendo y escribiendo o recibiendo la visión interior. 0 quizás, de alguna manera, lo estábamos «viendo» juntas, porque sin ella, debo admitirlo, yo no habría podido continuar.[54]

Si consideramos la posibilidad de que todas las mujeres —desde la criatura que mama del pecho de su madre, a la mujer adulta que experimenta sensaciones orgásmicas cuando da de mamar a su bebé, recordando tal vez el olor de la leche de su madre en la suya, a dos mujeres, como Cloe y Olivia, de Virginia Woolf, que comparten un laboratorio,[55] a la mujer de noventa años que muere manejada y atendida por mujeres— existen en un *continuum* lesbiano, nos podemos ver a nosotras

53. Audre Lorde, «Uses of the Erotic: The Erotic as Power», en *Sister Outsider*, Trumansburg, N.Y., Crossing Press, 1984.

54. Adrienne Rich, «Conditions for Work: The Common World of Women», en *On Lies, Secrets, and Silence*, p. 209 (Existe una traducción al español: «Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres», en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, p. 247); H.D., *Tribute to Freud* (Oxford: Carcanet, 1971), pp. 50-54.

55. Woolf, *A Room of One's Own*, p. 126.

entrando y saliendo de este *continuum*, reconociéndonos como lesbianas, o no.

Podemos entonces conectar entre sí aspectos de la identificación con mujeres tan distintos como las amistades impúdicas e íntimas de las niñas de ocho o nueve años y el agruparse de aquellas mujeres de los siglos XII y XV conocidas como beguinas, que «compartían viviendas, se las alquilaban unas a otras, donaban viviendas a sus compañeras de habitación... en las casas baratas y subdivididas de la zona artesana de la ciudad», que «practicaban las virtudes cristianas por su cuenta, se vestían y vivían con sencillez y no se asociaban con hombres», que se ganaban la vida como hilanderas, panaderas, enfermeras, o dirigiendo escuelas para niñas, y que se las arreglaron —hasta que la iglesia las obligó a dispersarse— para vivir independientes tanto del matrimonio como de las restricciones conventuales.[56] Nos permite relacionar a estas mujeres con las más célebres «lesbianas» de la escuela de mujeres en torno a Safo en el siglo VII a. C., con las sororidades secretas y las redes económicas descritas entre mujeres de África, y con las sororidades chinas de resistencia al matrimonio —comunidades de mujeres que se oponían al matrimonio o que, si estaban casadas, se negaban a menudo a consumar sus matrimonios y que abandonaban enseguida a sus maridos, las únicas mujeres de China que no llevaban los pies vendados y que, como nos dice Agnes Smedley, celebraban los nacimientos de hijas y organizaban con éxito huelgas de mujeres en los talleres de seda.[57] Nos permite relacionar y comparar ejemplos individuales y dispares de resistencia al matrimonio: por ejemplo, las estrategias de Emily Dickinson, una genial mujer blanca del siglo XIX, con las estrategias de Zora Neale Hurston, una genial mujer Negra del siglo XX. Dickinson no se casó nunca, tuvo tenues amistades intelectuales con hombres, vivió

---

56. Gracia Clark, «The Beguines: A Mediaeval Women's Community», *Quest: A Feminist Quarterly* 1.4 (1975): 73-80.

57. Véase Denise Paulmé, ed., *Women of Tropical Africa* (Berkeley: University of California Press, 1963), pp. 7, 266-267. Algunas de estas sororidades son descritas como «una especie de sindicato defensivo contra el elemento masculino», siendo sus objetivos: «ofrecer resistencia concertada a un patriarcado opresivo», «independencia en relación con el propio marido y con la maternidad, ayuda mutua, satisfacción de venganzas personales». Véase también Audre Lorde, «Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving», en *Sister Outsider*, pp. 45-52; Marjorie Topley, «Marriage Resistance in Rural Kwangtung», en *Women in Chinese Society*, eds. M. Wolf y R. Witke (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978), pp. 67-89; Agnes Smedley, *Portraits of Chinese Women in Revolution*, eds. J. MacKinnon y S. MacKinnon (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1976), pp. 103-110.

voluntariamente recluida en la agradable casa de su padre en Amherst, y escribió toda una vida de apasionadas cartas a su cuñada Sue Gilbert y un grupo menor de cartas similares a su amiga Kate Scott Anthon. Hurston se casó dos veces pero abandonó pronto a sus maridos, se abrió camino luchando, de Florida a Harlem, a la Universidad de Columbia, a Haití y, finalmente, otra vez a Florida; se movió entre los mecenazgos blancos y la pobreza, el éxito profesional y el fracaso; sus relaciones de supervivencia fueron siempre con mujeres, empezando por su madre. Ambas mujeres, en sus enormemente distintas circunstancias, resistieron al matrimonio, comprometidas con su trabajo y su identidad, y fueron más tarde consideradas «apolíticas». Las dos se sintieron atraídas por hombres de calidad intelectual; para ambas las mujeres fueron la fascinación continua y el sustento de su vida.

Si creemos que la heterosexualidad es la inclinación natural, emocional y sensual entre las mujeres, vidas como éstas se consideran desviadas, patológicas o privadas emotiva y sensualmente. O, en jerga más reciente y permisiva, se las banaliza como «estilos de vida». Y el trabajo de esas mujeres, el mero trabajo diario de supervivencia y resistencia individuales o colectivas, o el trabajo de la escritora, la activista, la reformadora, la antropóloga o la artista —el trabajo de autocreación— es minusvalorado, visto como el fruto amargo de la «envidia del pene», la sublimación de un erotismo reprimido, o el despotrique sin sentido de una «odia-hombres». Pero si movemos el punto de mira y consideramos el grado en que y los métodos por los que la «preferencia» heterosexual se ha impuesto de hecho sobre las mujeres, no sólo podremos entender de forma diferente el significado de las vidas y el trabajo individuales, sino que podremos empezar a reconocer un factor central en la historia de las mujeres: que las mujeres se han resistido siempre a la tiranía masculina. Un feminismo de acción, con frecuencia aunque no siempre sin teoría, ha reemergido constantemente en todas las culturas y en todos los períodos. Podemos empezar a estudiar entonces las luchas de las mujeres contra la falta de autoridad, la rebelión radical de las mujeres no sólo en «situaciones revolucionarias concretas» definidas en masculino,[58] sino en todas las situaciones que las ideologías masculinas no han percibido como revolucionarias —por ejemplo, la negativa de algunas mujeres a tener descendencia, ayudadas, corriendo altos riesgos, por otras

58. Véase Rosalind Petchesky, «Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5», en *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Zillah Eisenstein (Nueva York: Monthly Review Press, 1979), p. 387.

mujeres;[59] la negativa a producir un nivel de vida y de ocio más alto para los hombres (Leghorn y Parker muestran cómo las dos cosas forman parte de la contribución económica de las mujeres, no reconocida, no pagada y no sindicada). No podemos aguantar por más tiempo la opinión de Dinnerstein que dice que las mujeres se han limitado a colaborar con los hombres en los «acuerdos sexuales» de la historia. Empezamos a observar conductas que, tanto en la historia como en la biografía individual, han sido hasta ahora invisibles o nombradas equivocadamente; conductas que, con frecuencia, constituyen, dados los límites de la fuerza contraria ejercida en un lugar y tiempo dados, una rebelión radical. Y podemos enlazar estas rebeliones y la necesidad de ellas con la pasión física de mujeres por mujeres que es central en la existencia lesbiana: la sensualidad erótica que ha sido, precisamente, el hecho más violentamente eliminado de la experiencia femenina.

La heterosexualidad se ha impuesto a las mujeres tanto a la fuerza como de forma subliminal. Pero, en todas partes, las mujeres se han resistido a ella, frecuentemente al precio de la tortura física, el encarcelamiento, la cirugía psiquiátrica, el ostracismo social y la extrema pobreza. La «heterosexualidad obligatoria» fue considerada uno de los «crímenes contra las mujeres» por el Tribunal Internacional de Bruselas de Delitos contra las Mujeres en 1976. Dos testimonios procedentes de dos culturas muy distintas reflejan el grado en que la persecución de lesbianas es una práctica global aquí y ahora. Un informe de Noruega dice:

> Una lesbiana de Oslo vivía en un matrimonio heterosexual que no funcionaba, así que empezó a tomar tranquilizantes y acabó en un sanatorio para tratamiento y rehabilitación ... En cuanto dijo en un grupo de terapia familiar que creía que era lesbiana, el médico le dijo que no lo era. Lo sabía «mirándola a los ojos», dijo él. Tenía los ojos de una mujer que quería tener relaciones sexuales con su marido. De modo que fue sometida a la llamada «terapia de diván». Se la puso en un cuarto confortablemente caldeado, desnuda, en la cama, y durante una hora su marido... intentó excitarla sexualmente... La idea era que las caricias tenían que terminar siempre en coito. Ella sentía una aversión cada vez más fuerte. Vomitaba y, a veces, llegó a escaparse de la habitación para evitar este «tratamiento». Cuanto más

59. A. R., 1986: Véase Angela Davis, *Women, Race and Class* (Nueva York: Random House, 1981), p. 102; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 133.

decididamente afirmaba que era lesbiana, más violento era el coito heterosexual impuesto. Este tratamiento duró aproximadamente seis meses. Se escapó del hospital pero la obligaron a regresar. Se escapó de nuevo. No ha vuelto por allí desde entonces. Al final se dio cuenta de que había sido sometida a violación forzosa durante seis meses.

Y desde Mozambique:

> Estoy condenada al exilio de por vida porque no niego que soy lesbiana, que mis compromisos primarios son, y serán siempre, con otras mujeres. En el nuevo Mozambique se considera que el lesbianismo es un residuo del colonialismo y de la decadente civilización occidental. A las lesbianas se las envía a campos de rehabilitación para que aprendan con la autocrítica la línea correcta... Si me obligan a denunciar mi amor por las mujeres, si me denuncio, podría regresar a Mozambique y unir mis fuerzas a la difícil y estimulante lucha de reconstruir una nación, incluida la lucha por la emancipación de las mujeres de Mozambique. Por ahora, o me arriesgo a los campos de rehabilitación, o sigo exiliada.[60]

Tampoco se puede dar por sentado que mujeres que, como en el estudio de Carroll Smith-Rosenberg, se casaron, siguieron casadas y, sin embargo, vivieron en un mundo emocional y pasional profundamente femenino, «prefirieran» o «eligieran» la heterosexualidad. Las mujeres se han casado porque era necesario para sobrevivir económicamente, para tener hijos que no tuvieran que sufrir privaciones u ostracismo social, para seguir siendo respetables, para hacer lo que se esperaba de las mujeres, porque viniendo de infancias «anormales» querían sentirse «normales», y porque el enamoramiento heterosexual se ha representado como la gran aventura, deber y plenitud femeninos. Es posible que, de forma fiel o ambivalente, hayamos obedecido a la institución, pero nuestros sentimientos —y nuestra sensualidad— no se han domado ni sumido en ella. No hay documentos estadísticos sobre el número de lesbianas que han continuado con matrimonios heterosexuales durante la mayor parte de sus vidas. Pero en una carta a la temprana publicación lesbiana *The Ladder*, la escritora de obras de teatro Lorraine Hansberry tenía esto que decir:

---

60. Russell y van de Ven, pp. 42-43, 56-57.

> Sospecho que el problema de la mujer casada que prefiere tener relaciones físico-emocionales con otras mujeres es proporcionalmente mucho más elevado que una estadística similar sobre los hombres. (Una estadística que nunca tendrá nadie seguramente). Siendo el patrimonio de las mujeres el que es, ¿cómo podríamos siquiera empezar a imaginar el número de mujeres que no están preparadas para correr el riesgo de una vida distinta de lo que se les ha enseñado durante toda una vida a creer que es su destino «natural» —Y— su única expectativa de seguridad ECONÓMICA? Parece ser que es esto por lo que la cuestión tiene una inmensidad que no tiene para los hombres homosexuales... Una mujer puede, con fuerza y honestidad, si lo desea, cortar su matrimonio y casarse con una nueva pareja masculina y a la sociedad le molestará que la tasa de divorcio aumente, pero, de todos modos, hay pocos sitios en los Estados Unidos donde ella se convierta en algo remotamente parecido a una «marginada». Evidentemente esto no es verdad para una mujer que termina con su matrimonio para empezar a vivir con otra mujer.[61]

Esta *doble vida* —esta aparente aquiescencia con una institución fundada en el interés y la prerrogativa de los hombres— ha sido característica de la experiencia femenina: en la maternidad y en muchas formas de conducta heterosexual, incluidos los rituales del cortejo, la pretensión de asexualidad en la esposa del siglo XIX, el orgasmo simulado de la prostituta, de la cortesana, de la mujer «sexualmente liberada» del siglo XX.

The Girl, una novela documental de Meridel LeSueur sobre la Depresión, es un estudio impresionante sobre la doble vida femenina. La protagonista, una camarera en una taberna clandestina de clase obrera en St. Paul, se siente apasionadamente atraída por el joven Butch, pero sus relaciones de supervivencia son con Clara, una camarera y prostituta más vieja, con Belle, cuyo marido es el dueño del bar, y con Amelia, una sindicalista. Para Clara y Belle y la anónima protagonista, el sexo con los hombres es, en cierto sentido, un escape de la sólida miseria de

61. Estoy agradecida a Jonathan Katz que en su *Gay American History* (op. cit.) llamó mi atención hacia las cartas de Hansberry a *The Ladder*, y a Barbara Grier por proporcionarme copias de páginas importantes de *The Ladder*, citadas aquí con su permiso. Véase también la serie reimpresa de *The Ladder*, ed. Jonathan Katz *et al.* (Nueva York: Arno, 1975), y Deirdre Carmody, «Letters by Eleanor Roosevelt Detail Friendship with Lorena Hickok», *New York Times* (21 de octubre, 1979).

la vida diaria, un destello de intensidad en la red gris, inexorable y a menudo brutal de la existencia de cada día:

> Era como si él fuera un imán que tirara de mí. Era excitante, poderoso y terrorífico. Y él me perseguía también y cuando me encontraba, yo escapaba, o me quedaba petrificada delante de él, simplemente, como una boba. Y me dijo que no me acercara con Clara al Marigold, donde bailábamos con desconocidos. Dijo que me daría una paliza. Lo cual hizo que me agitara y temblara, pero era mejor que ser una cáscara llena de sufrimiento sin saber por qué.[62]

A lo largo de toda la novela emerge el tema de la doble vida; Belle recuerda así su matrimonio con Hoinck, el estraperlista:

> Ya sabes, cuando tuve el ojo morado y dije que me había dado un golpe con el armario, pues lo había hecho él, el cabrón y entonces dice no se lo digas a nadie... Está loco, eso es lo que está, loco, y no sé por qué vivo con él, por qué le aguanto un minuto más en esta tierra. Pero escucha, niña, dijo ella, te diré una cosa. Me miró y su cara era maravillosa. Dijo, Dios mío, maldito sea le quiero por eso llevo toda la vida colgada así, maldito sea le quiero.[63]

Después de que la protagonista se haya acostado por primera vez con Butch, sus amigas le curan el sangrado, le dan whisky, y comparan sus recuerdos:

> Vaya suerte, la primera vez y me metí en un lío. El me dio algo de dinero y vengo a St. Paul donde por diez dólares te clavan una enorme aguja de veterinario y empieza y entonces vuelves a estar sola ... Nunca tuve hijos. Solo he tenido a Hoinck para hacer de madre, y un demonio de niño que es.[64]
>
> Después me hicieron volver al cuarto de Clara para acostarme... Clara se tumbó a mi lado y me abrazó y quería que se lo contara pero quería

62. Meridel LeSueur, *The Girl* (Cambridge, Mass.: West End Press, 1978), pp. 10-11. LeSueur describe en un epílogo que el libro se inspiró en los escritos y narraciones orales de las mujeres de la «Workers Alliance» que se reunían como grupo de escritoras durante la Depresión.

63. *Ibid.*, p. 20.

64. *Ibid.*, pp. 53-54.

> hablar de ella. Dijo que empezó cuando tenía doce años con un grupo de chicos en un cobertizo viejo. Ella dijo que nadie se había fijado antes en ella y que se volvió muy popular ... A ellos les gusta tanto, dijo, ¿por qué no ibas a dárselo y conseguir regalos y que te cuiden? Yo nunca me preocupé por eso, y tampoco mi madre. Pero es la única cosa de valor que se tiene.[65]

La sexualidad se iguala así a atención por parte del macho, que es carismático pero brutal, infantil o poco serio. Pero son las mujeres las que se hacen la vida soportable unas a otras, se dan afecto físico sin causarse daño, comparten, aconsejan y se mantienen cercanas unas de otras. (*Estoy intentando hallar fuerzas en las mujeres —sin mis amigas no podría sobrevivir.*) *The Girl* de LeSueur tiene paralelismos con la notable Sula de Toni Morrison, otra revelación de la doble vida femenina:

> Nel era la única persona que no había querido nada de ella, que había aceptado todos sus aspectos... Nel era una de las razones por las que Sula se había dejado llevar de nuevo a Medallion... Los hombres... se habían fundido en una gran personalidad: el mismo lenguaje amoroso, los mismos entretenimientos amorosos, el mismo enfriamiento del amor. Cada vez que ella introducía sus pensamientos privados en sus frotamientos, idas y venidas, ellos entornaban los ojos. No le habían enseñado más que trucos amorosos, no habían compartido más que preocupaciones, no habían dado más que dinero. Todo el tiempo había estado buscado un amigo y le llevó tiempo descubrir que un amante no era un camarada ni podría serlo nunca —para una mujer.

Pero el último pensamiento de Sula en el instante de su muerte es: «Espera que se lo diga a Nel». Y después de la muerte de Sula, Nel recuerda su vida pasada:

> «Todo ese tiempo, todo ese tiempo, pensé que echaba de menos a Jude». Y la pérdida le oprimía el pecho y se le subía a la garganta. «Fuimos niñas juntas», dijo, como si explicara algo. «Dios, Sula», lloró, «¡Chica, chica, chicachicachica!» Era un lloro fino —alto y

65. *Ibid.*, p. 55.

prolongado— pero sin fondo y sin cumbre, sólo círculos y círculos de tristeza.[66]

The Girl y *Sula* son dos novelas que analizan lo que yo denomino el *continuum* lesbiano, en contraste con las vacías o sensacionalistas «escenas lesbianas» de la narrativa comercial reciente.[67] Las dos nos muestran la identificación entre mujeres no empañada por el romanticismo (hasta el final de la novela de LeSueur); ambas describen la competición compulsiva heterosexual por atraer la atención sobre las mujeres, la difusión y la frustración de los lazos de unión entre las mujeres que podrían, de forma más consciente, reintegrar amor y poder.

IV

La identificación entre mujeres es una fuente de energía, el potencial origen del poder femenino, reducido y contenido en la institución de la heterosexualidad. La negación de realidad y de visibilidad a la pasión de mujeres por mujeres, a la elección de mujeres por mujeres como aliadas, compañeras de vida y comunidad, el forzar esas relaciones al disimulo y a su desintegración bajo intensas presiones, han sido una pérdida incalculable para la capacidad de todas las mujeres *de cambiar las relaciones sociales entre los sexos, de liberarnos a nosotras mismas y mutuamente.* La mentira de la heterosexualidad femenina obligatoria afecta hoy día no sólo a la investigación feminista, sino a todas las profesiones, a toda obra básica de referencia, a todo currículo, a todo intento de organización, a toda relación o conversación sobre la que revolotee. Crea, específicamente, una falsedad profunda, hipocresía e histeria en el diálogo heterosexual, porque toda relación heterosexual se vive bajo la mareante y centelleante luz de esa mentira. Elijamos como elijamos identificarnos, nos denominen como nos denominen, se mueve por allí y distorsiona nuestras vidas.[68]

---

66. Toni Morrison, *Sula* (Nueva York: Bantam, 1973), pp. 103-104, 149. Estoy en deuda con el ensayo de Lorraine Bethel, «'This Infinity of Conscious Pain': Zora Neale Hurston and the Black Female Literary Tradition», en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, eds. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982).

67. Véase Maureen Brady y Judith McDaniel, «Lesbians in the Mainstream: The Image of Lesbians in Recent Commercial Fiction», *Conditions* 6 (1979): 82-105.

68. Véase Russell y van de Ven, p. 40: «Pocas mujeres heterosexuales se dan cuenta de su falta de libre elección con respecto a su sexualidad, y pocas notan cómo y por qué la heterosexualidad obligatoria es también un crimen contra ellas».

La mentira mantiene a innumerables mujeres psicológicamente atrapadas, intentando acomodar su mente, espíritu y sexualidad a un texto prescrito porque no pueden mirar más allá de los parámetros de lo aceptable. Absorbe la energía de esas mujeres del mismo modo que drena la energía de las lesbianas «escondidas» —la energía que se agota en la doble vida. La lesbiana atrapada en el «armario», la mujer aprisionada en las ideas establecidas sobre la «normalidad», comparten el sufrimiento de las opciones bloqueadas, de los vínculos destruidos, de la pérdida de acceso a una autodefinición libre y poderosamente asumida.

La mentira tiene muchas capas. En la tradición occidental, una capa —la romántica— sostiene que a las mujeres les atraen los hombres de manera inevitable, aunque precipitada y trágica; que, incluso cuando esa atracción es suicida (por ejemplo en *Tristán e Isolda* o en *The Awakening* de Kate Chopin), sigue siendo todavía un imperativo orgánico. En la tradición de las ciencias sociales se mantiene que el amor primario entre los sexos es «normal»; que las mujeres *necesitan* a los hombres como protectores sociales y económicos, para la sexualidad adulta y para completarse psicológicamente; que la familia heterosexualmente constituida es la unidad social básica; que las mujeres que no relacionen con los hombres su intensidad primaria deben ser condenadas, en términos funcionales, a una marginalidad todavía más devastadora que su marginalidad como mujeres. No es una gran sorpresa que se diga que las lesbianas son una población más oculta que los homosexuales. La crítica Negra lesbiana-feminista Lorraine Bethel, comenta, escribiendo sobre Zora Neale Hurston, que para todas las mujeres Negras —ya doblemente marginadas— es muy problemático el optar por asumir otra «identidad odiada». A pesar de ello, el *continuum* lesbiano ha sido una línea vital para las Negras tanto en África como en los Estados Unidos.

> Las mujeres Negras tienen una larga tradición de lazos de unión entre sí... en una comunidad Negra/de mujeres que ha sido una fuente de información vital para la supervivencia y apoyo psíquico y emocional para nosotras. Tenemos una diferenciada cultura popular Negra identificada con mujeres y basada en nuestra experiencia como mujeres Negras en esta sociedad; símbolos, lenguaje y formas de expresión que son específicas de la realidad de nuestras vidas... Puesto que las mujeres Negras raras veces han estado entre aquellos Negros y mujeres que lograron acceder a la expresión literaria y a otras formas reconocidas de expresión artística, estos vínculos e identificación entre mujeres Negras se han mantenido con frecuencia ocultos y no se ha tenido constancia de ellos, excepto en las vidas de las

mujeres Negras a través de nuestros propios recuerdos de nuestra particular tradición femenina Negra.[69]

Otra capa de la mentira es la suposición, que encontramos frecuentemente, de que las mujeres se vuelven hacia las mujeres porque odian a los hombres. Un profundo escepticismo, precaución y una justa paranoia con relación a los hombres pueden, por supuesto, formar parte de la sana respuesta de cualquier mujer a la misoginia de la cultura de los machos, a las formas asumidas por la sexualidad masculina «normal», y a la *incapacidad incluso en hombres «sensibles» o «políticos»* de percibir o considerar esto como preocupante. A la existencia lesbiana se la representa también como un mero refugio frente a los abusos masculinos, en vez de como una descarga eléctrica llena de poder entre mujeres. Uno de los fragmentos literarios sobre relaciones lesbianas más frecuentemente citados es ése en que la Renée de Colette, en *La vagabunda*, describe «la melancolía y la enternecedora imagen de dos criaturas débiles que quizás han encontrado refugio en los brazos de la otra, para dormir y llorar ahí, a salvo del hombre que es a menudo cruel, y para probar, *mejor que cualquier placer, la amarga felicidad de sentirse semejantes, frágiles y olvidadas* (énfasis mío)».[70] A Colette se la suele considerar con frecuencia una escritora lesbiana. Su reputación popular tiene, pienso yo, mucho que ver con el hecho de que escribe sobre la existencia lesbiana como para un público masculino; sus primeras novelas «lesbianas», la serie de Claudine, se escribieron por obligación para su marido y se publicaron con el nombre de ambos. En cualquier caso, excepto en sus escritos sobre su madre, Colette es una fuente menos fiable de *continuum* lesbiano que, por ejemplo, Charlotte Brontë, quien entendió que aunque las mujeres pueden, o deben más bien, ser aliadas mutuas y mentoras y darse consuelo en la lucha femenina por la supervivencia, existe un placer bastante extraño en su mutua compañía y una atracción entre sus mentes y caracteres, que esperan reconocimiento de las fuerzas de cada una de ellas.

---

69. Bethel, «'This Infinity of Conscious Pain'», *op. cit.*

70. Dinnerstein, la escritora que ha citado este fragmento más recientemente, añade amenazadoramente: «Pero lo que se tiene que añadir a su relato es que estas *mujeres abrazadas* se dan cobijo una a la otra no sólo para protegerse de lo que los hombres quieren hacerles, sino también de lo que ellas quieran hacerse una a la otra» (Dinnerstein, p. 103). El hecho es, sin embargo, que la violencia de mujeres contra mujeres es un grano minúsculo en el universo de la violencia de los hombres contra las mujeres, perpetuada y racionalizada en todas las instituciones sociales.

De la misma forma podemos decir que hay un contenido político feminista *que surge* en el acto de elegir a una mujer como amante o compañera de vida, en oposición a la heterosexualidad institucionalizada.[71] Pero para que la existencia lesbiana ponga en juego este contenido político de una forma finalmente liberadora, se debe profundizar y ampliar la opción erótica hasta llegar a una identificación consciente con las mujeres: hasta el feminismo lesbiano.

La tarea que tenemos delante, de sacar a la luz y describir lo que yo llamo aquí «existencia lesbiana» es potencialmente liberadora para todas las mujeres. Es una tarea que debe, sin duda alguna, traspasar los límites de los Estudios de la Mujer occidental blanca y de clase media para analizar las vidas, trabajo y agrupamientos de mujeres en el seno de cualquier estructura racial, étnica y política. Hay, además, diferencias entre la «existencia lesbiana» y el «*continuum* lesbiano», diferencias que podemos distinguir incluso en la evolución de nuestras propias vidas. Sugiero que el continuum lesbiano debe trazarse a la luz de la «doble vida» de las mujeres, no sólo de las mujeres que se describen como heterosexuales, sino también de las que se denominan a sí mismas lesbianas. Necesitamos informes mucho más exhaustivos sobre las formas en que se ha presentado la doble vida. Las historiadoras tienen que preguntarse en cada caso cómo se ha organizado y mantenido la heterosexualidad como institución mediante la escala de salario femenino, la imposición de «ocio» a las mujeres de clase media, la mitificación de la llamada liberación sexual, el alejamiento de las mujeres de la educación, la imaginería del «arte supremo» y la cultura popular, la mistificación de la esfera «personal» y mucho más. Necesitamos un sistema económico que entienda que la institución de la heterosexualidad, con su doble carga de trabajo para las mujeres y sus divisiones sexuales del trabajo, es la más perfecta de las relaciones económicas.

Surgirá inevitablemente una pregunta: ¿Tenemos entonces que condenar todas las relaciones heterosexuales, incluidas las que son menos opresoras? Creo que esta pregunta, aunque a veces sentida sinceramente, es una pregunta inadecuada aquí. Se nos ha paralizado en un laberinto de falsas dicotomías que nos impide comprender la institución en su totalidad: matrimonios «buenos» frente a «malos»; «matrimonio por amor» frente a matrimonio pactado; sexo «liberado» frente a prostitución; coito frente a violación; *Liebeschmerz* frente a humillación y dependencia. Dentro de la institución existen, por supuesto, experiencias

---

71. Conversación con Blanche W. Cook, Nueva York, marzo de 1979.

diferentes cualitativamente, pero la falta de elección sigue siendo la gran realidad que no se reconoce y, en ausencia de elección, las mujeres seguirán dependiendo del azar o de la suerte de las relaciones concretas y no tendrán poder colectivo para determinar el significado y el lugar de la sexualidad en sus vidas. Lo que es más, cuando nos dirigimos a la propia institución, empezamos a percibir una historia de resistencia femenina que no se ha entendido nunca completamente como tal porque ha estado fragmentada, mal nombrada, borrada. Habrá que agarrar con valentía la política, la economía y también la propaganda cultural de la heterosexualidad para ir más allá de los casos concretos, o de las diversas situaciones de grupo, hasta la compleja visión general que se necesita para desbaratar el poder que los hombres ejercen en todas partes sobre las mujeres, poder que se ha convertido en modelo para cualquier otra forma de explotación y control ilegítimo.

Epílogo

En 1980, Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson, tres investigadoras y activistas marxistas-feministas, lanzaron una convocatoria pidiendo artículos para una antología sobre política sexual. Como acababa de terminar «Heterosexualidad obligatoria» para *Signs*, les envié el manuscrito y les pedí que lo tuvieran en consideración. Su antología, *Powers of Desire*, fue publicada en 1983 por la *Monthly Review Press New Feminist Library* e incluyó mi artículo. Durante ese tiempo las cuatro mantuvimos correspondencia, pero yo sólo pude aprovechar de manera limitada ese diálogo por mi mala salud y por una intervención quirúrgica. Con su permiso, publico aquí fragmentos de esa correspondencia para indicar que habría que leer mi artículo como una aportación a una larga exploración que aún no ha terminado, no como mi «última palabra» sobre política sexual. También, remito a los lectores y lectoras que estén interesados a *Powers of Desire*.

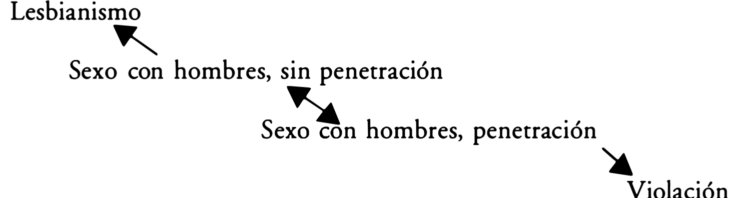
> Querida Adrienne:
> ...En una de nuestras primeras cartas, te dijimos que nos habíamos dado cuenta de que los parámetros del discurso sexual feminista/izquierdista eran mucho más amplios de lo que nos imaginábamos. Desde entonces, hemos notado lo que creemos es una crisis en torno al sexo en el movimiento feminista, un debate cada vez más intenso (aunque no siempre explícito), y un cuestionarse supuestos que antes se daban por hechos. A pesar de que tememos el vínculo entre sexo y violencia, como les pasa a las «Mujeres Contra la

Pornografía», desearíamos entender mejor sus orígenes en nosotras mismas además de en los hombres. En la era Reagan, no nos podemos permitir el mitificar una vieja norma sobre una sexualidad virtuosa y moral.

En tu ensayo planteas la pregunta de qué elegirían las mujeres en un mundo en que el patriarcado y el capitalismo no gobernaran. Coincidimos contigo en que la heterosexualidad es una institución creada entre esas piedras de molino, pero no sacamos por ello la conclusión de que sea una creación completamente masculina. Tú sólo consideras la actuación histórica femenina si las mujeres existen en el *continuum* lesbiano, mientras que nosotras argumentaríamos que la historia de las mujeres, como la historia de los hombres, se crea por una dialéctica de necesidad y elección.

Nosotras tres (una es lesbiana, dos son heterosexuales) teníamos preguntas sobre tu uso del término «falsa conciencia» respecto a la heterosexualidad de las mujeres. En general, creemos que el modelo de falsa conciencia puede no dejarnos ver las necesidades y deseos comprendidos en las vidas de las oprimidas. Puede llevar, también, a una negación fácil de la experiencia ajena cuando esa experiencia es diferente a la nuestra. Nosotras defendemos, en cambio, un modelo social complejo en el que toda vida erótica es un *continuum* que incluye, por tanto, relaciones con hombres.

Lo cual nos lleva a esta metáfora del *continuum*. Sabemos que eres poeta, no historiadora, y estaremos a la espera de leer tus metáforas durante toda nuestra vida —y nos erguimos como feministas, como mujeres, por haberlas leído. Pero la metáfora del *continuum* lesbiano propicia todo tipo de malentendidos, y éstos tienen a veces un extraño efecto político. Por ejemplo, Sharon informa de que en un encuentro reciente sobre la lucha por el derecho al aborto, las nociones de *continuum* aparecieron varias veces en la discusión y sufrieron transformaciones que produjeron divisiones. En general, la idea de que existían dos maneras de estar en el mismo *continuum* se interpretó como que esas dos maneras eran la *misma*. Desapareció el sentido de gama y gradación que tu descripción evoca. El lesbianismo y la amistad entre mujeres se convirtieron en algo idéntico. De manera similar, la heterosexualidad y la violación llegaron a ser lo mismo. En una de las diversas versiones del *continuum* que se desarrollaron, se añadió una pendiente así:



Este *continuum* en pendiente llevó a las que lo propusieron a la siguiente conclusión: una estrategia apropiada y realista para el derecho al aborto es informar a todas las mujeres de que la penetración heterosexual es violación, independientemente de si su experiencia subjetiva indica lo contrario. Todas las mujeres reconocerán inmediatamente esta verdad y optarán por la alternativa de la no-penetración. La lucha por el derecho al aborto se simplificará así en una lucha contra el sexo obligado y sus consecuencias (ya que ninguna mujer ilustrada soportaría voluntariamente una penetración a no ser que su objetivo fuera la procreación —una visión que suena peculiarmente católica).

Las que proponían esta estrategia son mujeres jóvenes que han trabajado mucho en el movimiento por el derecho al aborto durante los últimos dos años o más. No tienen mucha experiencia pero sí mucha dedicación. Por esta razón tomamos en serio su lectura de tu trabajo. No creemos, sin embargo, que proceda únicamente, o incluso en lo más mínimo, del trabajo en sí. Un origen igualmente probable es la tendencia a la dicotomías que ha envenenado el movimiento de mujeres. El origen de esa tendencia es más difícil de trazar.

Con respecto a eso, nos intrigan las alusiones a la doble vida de las mujeres en «Heterosexualidad obligatoria». Defines la doble vida como «la aparente aquiescencia con una institución fundada en el interés y la prerrogativa de los hombres». Pero esa definición no explica realmente tus otras alusiones —por ejemplo, a la «intensa mezcla» de amor y rabia en las relaciones lesbianas y al peligro de mitificar lo que significa «amar y actuar contra la norma». Pensamos que estos comentarios hacen surgir temas extremadamente importantes para las feministas ahora; necesitamos airear y analizar el problema de la división y la ira entre nosotras. ¿Es éste, quizás, el tema de alguna obra en la que estés trabajando?

...Nos seguiría encantando el poder tener un encuentro contigo en los próximos meses. ¿Podrá ser?... Nuestros saludos y nuestro apoyo en todo lo que emprendas.
Te enviamos nuestro cariño,

Sharon, Chris y *Ann*
Nueva York
19 de abril de 1981

Queridas Ann, Chris y Sharon:
...Es fantástico volver a estar en contacto con vosotras, vosotras que habéis sido tan fielmente pacientes, generosas y constantes. Por encima de todo, es importante para mí que sepáis que la mala salud, y no un distanciamiento debido a diferencias políticas, es lo que ha hecho que mi respuesta se retrase.
«Falsa conciencia» puede, estoy de acuerdo, ser utilizada como término para rechazar cualquier idea que no nos guste o con la que no coincidamos. Pero, como intenté ilustrar con cierto detalle, hay un sistema real e identificable de propaganda heterosexual, de definir a las mujeres por su existencia para el uso sexual de los hombres, que va más allá del «papel sexual», el estereotipo de «género» o la «imaginería sexista», hasta incluir un amplio número de mensajes verbales y no verbales. Y a esto llamo yo «control de conciencia». La posibilidad de que una mujer no exista sexualmente para los hombres —la posibilidad lesbiana— se entierra, se borra, se tapa, se distorsiona, se nombra equivocadamente y se mantiene en secreto. Los libros feministas —de Chodorow, Dinnerstein, Ehrenreich y English, y otras— que comenté al principio de mi ensayo contribuyen a esta invalidación y anulación, y de esa forma, forman parte del problema. Mi ensayo se basa en la creencia de que siempre pensamos desde dentro de los límites de ciertos solipsismos —generalmente unidos a un privilegio racial, cultural, económico y sexual— que se presentan como «lo universal», «así son las cosas», «todas las mujeres», etc. Yo lo escribí también desde la creencia de que al llegar a ser conscientes de nuestros solipsismos tenemos ciertos tipos de opciones, de que podemos y debemos reeducarnos. Nunca he mantenido que las feministas heterosexuales anden por ahí en un estado de falsa conciencia por un «lavado de cerebro». Ni frases como «durmiendo con el enemigo» me han parecido profundas o útiles. *Homofobia* es un término excesivamente difuso y no nos ayuda demasiado a identificar y a comentar el solipsismo sexual del feminismo heterosexual.

En este artículo yo intentaba pedirles a las feministas heterosexuales que analizaran antagonista y críticamente su experiencia de la heterosexualidad, que criticaran la institución de la que forman parte, que lucharan contra la norma y sus implicaciones en la libertad de las mujeres, que se abrieran más a los considerables recursos que ofrece la perspectiva lesbiana-feminista, que se negaran a acomodarse al privilegio personal y a la solución de la «buena relación» individual dentro de la institución de la heterosexualidad.

Con respecto a la «actuación histórica femenina», yo quería, precisamente, sugerir que el modelo victimista es insuficiente, que *hay* una historia de protagonismo femenino y de opciones que, de hecho, ha desafiado aspectos de la supremacía masculina; que, como la supremacía masculina, se puede encontrar en muchas culturas distintas... No es que piense que toda la actuación femenina ha sido sólo y abiertamente lesbiana. Pero borrando la existencia lesbiana de la historia de las mujeres, de la teoría, de la crítica literaria... de las aproximaciones feministas a la estructura económica, a las ideas sobre la familia, etc., una cantidad enorme de protagonismo femenino no está disponible y, por tanto, es inutilizable. Quería demostrar que ese tipo de destrucción se sigue aceptando en textos feministas considerados serios. Lo que me sorprende en las respuestas a mi artículo, incluidas vuestras notas, es que haya sido tenido en cuenta casi en cada uno de sus aspectos excepto en éste, que es central para mí. Adopté una postura que no era ni lesbiana/separatista en el sentido de rechazar a las mujeres heterosexuales, ni una defensa de los «derechos civiles gays»... en pro de la apertura a un lesbianismo como «opción» o «estilo de vida alternativo». Yo instaba a que se tuviera en cuenta que la *existencia* lesbiana ha sido una exigencia no reconocida y no declarada de las mujeres hacia su sexualidad, un modelo, por tanto, de resistencia, y así, una especie de postura límite desde la que analizar y desafiar la relación entre heterosexualidad y supremacía masculina. Y que la existencia lesbiana, cuando se reconoce, exige una reestructuración consciente del análisis y de la crítica feministas, no una o dos citas de muestra.

Ciertamente estoy de acuerdo con vosotras en que el término *continuum lesbiano* puede ser mal utilizado. Lo fue en el ejemplo que contáis del encuentro sobre el derecho al aborto, aunque diría que cualquiera que haya leído mi obra desde *Nacemos de mujer*,[72] sabe

72. N. de la T.: Adrienne Rich, *Nacemos de mujer: la maternidad como experiencia e institución*, trad. Ana Becciu (Madrid: Cátedra, 1996).

que mi postura en torno al aborto y a la esterilización abusiva es más compleja que todo eso. Mi propio problema con la frase es que puede ser, y es, usada por mujeres que no han empezado todavía a examinar los privilegios y solipsismos de la heterosexualidad, como un modo seguro de describir las conexiones que sienten con otras mujeres sin tener que compartir los riesgos y amenazas de la existencia lesbiana. Lo que yo creía haber trazado, con bastante complejidad, como un *continuum*, ha empezado a sonar más como «compra de estilo de vida». *Continuum lesbiano* —la expresión— surgió de un deseo de que se permita la máxima variedad posible de experiencia identificada con mujeres, a la vez que tenía un tipo distinto de respeto hacia la *existencia lesbiana* —los rastros y el conocimiento de mujeres que han establecido su elección emocional y erótica primaria con mujeres. Si escribiera hoy el artículo, querría seguir haciendo esta distinción, pero haría más advertencias en torno al *continuum lesbiano*. Estoy completamente de acuerdo con vosotras en que el «mundo femenino» de Smith-Rosenberg no es un ideal social, incluido como está dentro de la heterosexualidad y el matrimonio prescriptivos de clase media.

Mi propio artículo podría haber tenido más fuerza si se hubiese basado más en la literatura escrita por mujeres Negras hacia la cual, inevitablemente, me dirigió *Sula* de Toni Morrison. Al leer mucha más narrativa de mujeres Negras empecé a percibir una gama de valencias distintas de las que se encuentran en la mayor parte de la narrativa de mujeres blancas: una búsqueda distinta de heroínas, una relación diferente tanto con la sexualidad con hombres como con la lealtad y los vínculos entre mujeres...

Comentáis brevemente vuestras reacciones hacia algunas de las obras feministas-radicales que cito en la primera nota.[73] Yo soy también crítica hacia algunas de ellas, a pesar de que las considero útiles para la vida. Lo que la mayoría de ellas comparten es el tomar en serio la misoginia —la hostilidad y la violencia organizadas, institucionalizadas, normalizadas, contra las mujeres. Creo que no hace falta una «jerarquía de opresiones» para tomar la misoginia tan en serio como el racismo, el antisemitismo o el imperialismo. Tomar la misoginia en serio no tiene que significar que percibamos a las mujeres simplemente como víctimas, sin responsabilidades ni opciones; significa que reconocemos la «necesidad» en esa «dialéctica de

73. Véase la nota 12.

necesidad y opción» —identificando, describiendo, negándonos a mirar a otra parte. Pienso que parte del aparente reduccionismo, o incluso obsesión, de parte de la teoría feminista-radical blanca deriva del solipsismo racial y/o de clase, pero también del esfuerzo inmenso de intentar que el odio hacia las mujeres sea visible en medio de tanta negación...

Por último, acerca de la poesía y la historia: las quiero a las dos en mi vida; necesito ver a través de ambas. De la misma forma que se puede construir mal una metáfora, la historia puede conducir también a deformaciones cuando olvida actos de resistencia o de rebelión, cuando destruye modelos transformadores o cuando sentimentaliza las relaciones de poder. Ya sé que esto lo sabéis. Creo que todas estamos intentando pensar y escribir con lo mejor de nuestras conciencias, nuestra conciencia más abierta. Espero esa cualidad en el libro que estáis preparando y disfruto de antemano con el pensamiento —y acciones— a que pueda conducirnos.

En sororidad, Adrienne
Montague, Massachusetts
Noviembre de 1981

IV. DESOBEDIENCIA Y ESTUDIOS DE LA MUJER (1981)

Conferencia para la apertura de la Convención de la Asociación Nacional de Estudios de la Mujer *(National Women's Studies Association)* en Storrs, Connecticut, 1981. El tema de la convención era «Las mujeres responden al racismo». Véase también Audre Lorde, «The Uses of Anger», en *Sister Outsider* (Trumansburg, N. Y.: Crossing Press, 1984). Ambas conferencias se publicaron por primera vez en *Women's Studies Quarterly* 9.3 (otoño 1981).

Para las que no seáis conscientes de ello, quiero empezar señalando el hecho de que la información que apareció inicialmente sobre esta convención en el *Hartford Courant* del 19 de mayo de 1981, se tituló «Alojamiento para lesbianas disponible durante la Conferencia de Mujeres de la Universidad de Connecticut», y se centró totalmente en los arreglos para una «sección lesbiana» en la zona de dormitorios, donde «entre 60 y 75 mujeres» se alojarían a petición propia. Se enfatizaron en gran manera las supuestas dificultades entre mujeres lesbianas y heterosexuales el año anterior en Bloomington y el tema del alojamiento «segregado». No se hacía mención a nada relacionado con el racismo como tema de la convención.

Creo que es muy importante empezar analizando este hecho. Es, en primer lugar, la deliberada anulación de lo que es nuestro verdadero propósito aquí. La Asociación Nacional de Estudios de la Mujer, como parte del movimiento feminista más que como hija obediente de la academia, eligió hablar de la separación, la ignorancia, el miedo, la ira y la falta de autoridad creados por el racismo institucional que satura nuestras vidas. Muchas de nosotras hemos venido aquí con una mezcla de esperanza y miedo, esperanza e ira, esperanza y determinación. Muchas, deberíamos asumirlo, han permanecido alejadas: algunas por falta de dinero, algunas por falta de esperanza, algunas por falta de determinación, algunas por despreocupación. Pero estas reuniones tienen un propósito, y este propósito, como claramente se manifiesta en los escritos de la NWSA,[1] ha sido eliminado por la prensa local.

1. N. de la T.: Asociación Nacional de Estudios de la Mujer.

A estas alturas debería ser obvio para nosotras que este tipo de olvidos apoya y sirve al racismo de la mayor parte de la sociedad. Una y otra vez en el pasado, las mujeres se han unido, o han intentado unirse, a través de las barreras del color y de la política de privilegios, y esos esfuerzos nunca se han visto recogidos en los documentos históricos y en el currículum académico. De esta forma, carecemos de modelos de transformación y de indicios de que lo que estamos intentando hacer tiene una historia, con sus propios errores y pasos adelante, de la cual podríamos aprender. Más aún, toda huella de las mujeres de color ha desaparecido de las fuentes documentales. Citando del título de una colección de próxima aparición, editada por Patricia Bell Scott, Barbara Smith, y Gloria Hull, «Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero algunas somos valientes».[2] Qué fácil, por tanto, para el *Hartford Courant* hacer desaparecer el tema del racismo, en un estado donde el Ku Klux Klan se manifiesta abiertamente, tocando una cuerda distinta, de intolerancia y miedo —el vehemente antifeminismo y la homofobia de la Nueva Derecha. Qué fácil, también, para estas tácticas pulsar las teclas de la homofobia y del racismo en el propio enclave de los Estudios de la Mujer, donde todavía se teme a las lesbianas y se ignora a las mujeres de color.

Sería muy fácil para nosotras, dadas las exigencias de la tarea que la propia NWSA ha establecido aquí, perder nuestras líneas de comunicación y nuestro propósito, ganados con tanto esfuerzo, para centrarnos, como los medios de comunicación intentan que hagamos, en *su* elección de programa para nosotras. Pero no tenemos obligación de hacerlo. Podemos preferir ver las conexiones entre lo que es el foco de atención, el objetivo, por un lado, y lo que se está volviendo invisible, por el otro. Las feministas blancas y las lesbianas no son, en general, identificables de forma inmediata: tienen que ser señaladas. Las mujeres de color son, en general, identificables; pero de todas formas, se supone que no existen, por eso, su presencia y cualquier cosa que tengamos en común como mujeres, desaparecerá de las fuentes documentales. Las mujeres blancas que parecen cruzar las líneas que los padres blancos trazaron para ellas, son señaladas para que se les pueda ordenar regresar tras esas líneas y la comunidad blanca debe entender que estas mujeres no actúan como hijas de los padres. Las mujeres de color que se encuentran en el lugar no correcto, definido como tal en un momento dado por los

---

2. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, eds., *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982).

padres blancos, recibirán un castigo que pasará inadvertido: si son golpeadas, violadas, insultadas, acosadas, mutiladas, asesinadas, no se informará de estos hechos, ni se castigarán, ni se relacionarán; y se supone que las mujeres blancas no sabrán que han ocurrido y, mucho menos, se identificarán con los sufrimientos padecidos.

Hay una palabra que ha sonado en mi cabeza durante varios meses desde que la leí en la portada de *Feminary*, una publicación lesbiano-feminista del sur: esa palabra es desobediencia. (El último número de *Feminary* se dedica a ese tema.)[3] Y pensando en esta semana de reuniones de la NWSA, me ha parecido que esa desobediencia es de lo que potencialmente trata la NWSA, al elegir celebrar una conferencia sobre la respuesta de las mujeres al racismo. La pregunta ahora con respecto a los Estudios de la Mujer es, me parece, hasta qué punto éstos han madurado para convertirse en una hija obediente de la universidad blanca y patriarcal —una hija que tenía rabietas y que jugaba a ser un chicazo cuando era más joven, pero que ahora ha aprendido a llevar vestidos y a hablar y actuar casi con tan buenos modales como Papaíto quiere; hasta qué punto los Estudios de la Mujer recuerdan que su madre no fue Atenea, sino el movimiento de Liberación de las Mujeres de los años sesenta, un movimiento que ardía con energía lesbiana y cuyas primeras publicaciones tenían nombres como *It Ain't Me, Babe, No More Fun and Games, off our backs, Up from Under*, y *The Furies*.[4] En otras palabras, cómo serán de desobedientes los Estudios de la Mujer en los años ochenta: cómo tratará esta Asociación el racismo, la misoginia, la homofobia de la universidad y de la sociedad militarista y corporativa en las cuales se inscribe; cómo practicarán la desobediencia al patriarcado las investigadoras, las profesoras y las estudiantes feministas blancas.

En el mismo número de Feminary, en un ensayo sobre «Rebellion», Minnie Bruce Pratt escribe lo siguiente:

> Yo había fantaseado sobre la Gran Rebelión [término sureño para la Guerra de Secesión] porque quería actividad mental, cambio, el control de mi vida, pero ésta era una fantasía engañosa en la que la gente blanca de la vieja Confederación se había visto atrapada desde antes de la Guerra; los sueños, el romanticismo de la rebelión, la destrucción de la pesadilla de la esclavitud, el odio entre las razas, las diferencias económicas, las diferencias sexuales... era romántico

3. *Feminary: A Lesbian Journal for the South 2*, 1-2 (1981).

4. N. de la T.: Una traducción aproximada sería: *No soy yo, Nena, Se acabaron las bromas, dejadnos en paz, Hacia arriba desde abajo* y *Las Furias.*

> porque el acto de rebelarse satisfacía la necesidad de cambio mientras que los valores que se defendían, los de la supremacía de los hombres blancos, seguían siendo los mismos... Comprendí años más tarde que mi madre y mis abuelas y bisabuelas habían sido, de alguna manera, heroínas, y que habían usado su voluntad para hacer rechinar los dientes y aguantar, para caminar a través de las ruinas, sangre y desorden que los hombres habían dejado. Comprendí finalmente que esta heroica voluntad de aguantar no llega a ser todavía lo mismo que la voluntad de cambiar, la verdadera rebelión.[5]

Comprender dónde nos hemos situado como mujeres blancas dentro del sistema de opresión general que también nos oprime a nosotras, es un conocimiento crucial si nos tomamos en serio nuestra vida. El ensayo de Pratt trata en realidad de la diferencia entre la rebelión verdadera y la falsa. La rebelión falsa es, hasta cierto punto y dependiendo del lugar, aceptable para los padres blancos. La rebelión auténtica es algo que, a cada paso que damos, nos separa más y más de la identificación con el patriarcado racista, que nos ha recompensado por nuestra lealtad y que nos castigará si nos volvemos desobedientes. No importa si nos cambiamos de nombre, o qué música escuchamos, o si celebramos la Navidad, el Hanukkah, o el solsticio, o la cantidad de libros escritos por mujeres con los que damos clase. Mientras nos identifiquemos solamente con las mujeres blancas, estaremos todavía conectadas a ese sistema de distanciamiento, insensibilidad y crueldad denominado racismo. Y ese sistema no es solamente un «jodido lavado de cerebro patriarcal», una idea de la que la feminista puede suponer que se ha librado, igual que del «género masculino» y el Dios Padre. Es una realidad material, hecha de carne y nervios, y nuestra relación con ella como feministas blancas es una función compleja. Como la escritora/activista Negra Michele Russell escribe en su «Open Letter to Academy», dirigiéndose a las mujeres blancas en la universidad:

> Vuestra opresión y explotación se han enmascarado de una manera más habilidosa que la nuestra, se han elaborado más delicadamente. Las técnicas, refinadas. Fuisteis recompensadas, de forma menor, por una complicidad dócil y activa en nuestra deshumanización. De trasfondo, el hecho de que era demasiado grande el riesgo de vuestra completa separación del sistema de normas de los machos blancos

5. Minnie Bruce Pratt, "Rebellion", *Feminary 3*, 1-2 (1981): 6-20.

que también os explota a vosotras. La perpetuación de la raza dependía de vuestra capacidad reproductiva: vuestra disponibilidad para tener y criar generaciones triunfantes de opresores. Mientras que vuestra función reproductiva ha sido la única razón de vuestra relativa protección dentro del proceso colonizador, la nuestra, por el contrario, ha afilado el cuchillo que el colonialismo aplica a nuestras gargantas y úteros. Esterilizaciones en masa en Puerto Rico, Nueva York y Brasil, aprobadas por un gobierno testigo de ellas.

Y al escribir sobre el tema de la esterilización forzosa, debemos pensar, inevitablemente, en el tema de la postura de la NWSA acerca de la presencia y financiación por parte de agencias como AID (*Agency for International Development*, Agencia para el Desarrollo Internacional). Russell continúa, dirigiéndose todavía a las investigadoras blancas:

> Recurro a estas discrepancias dentro de nuestra condición, no para señalar vergüenzas o para sugerir que estáis ciegas a las implicaciones de este proceso. Sabemos también que la historia está llena de ejemplos de mujeres blancas que rechazaron el chantaje cultural y económico que las había mantenido en activo. Abandonaron sus trabajos: en el hogar, en los molinos y las minas, en la industria pesada, en la burocracia. Ocasionalmente, pequeñas minorías lograron crear comunidades artísticas e intelectuales que mantuvieron elementos de una cultura independiente de las relaciones comerciales dominantes en la sociedad burguesa. Pero mirándolo bien, esa historia —la de vuestra resistencia— está todavía pendiente de ser descubierta y desarrollada por esta generación. Por todas vosotras. Por eso es por lo que sois tan importantes.
>
> La pregunta fundamental es, por supuesto, «¿Qué versión de la civilización construiréis?» ¿Qué historias os contaréis y dejaréis a las generaciones futuras? ¿Qué verdades moldearán de forma consistente vuestros argumentos? ¿Cómo os definiréis en relación con los modelos básicos de dominación en el mundo, y cómo os alinearéis del lado de la libertad? ¿Con qué rigor os enfrentaréis a vuestro propio pasado con todas sus fealdades?[6]

6. Michele Russell, «An Open Letter to the Academy», en Bunch *et al.*, eds., *Building Feminist Theory: Essays from «Quest, A Feminist Quarterly»* (Nueva York y Londres: Longman, 1981), pp. 101-110.

[A.R., 1986: Para referencias sobre la esterilización abusiva aprobada por el gobierno, véase Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (Nueva

Sólo cuando como mujeres blancas empecemos a comprender nuestra obediencia y complicidad, y nuestras rebeliones, empezaremos a tener las claves para una respuesta progresiva al racismo, que no es ni circular, ni retórica, ni resentida. El anti-racismo y el lesbianismo de las mujeres blancas han sido, los dos, enormes negativas a obedecer.

Me parece que la palabra *culpa* ha aparecido con demasiada frecuencia en discusiones como éstas. A las mujeres de color, con su ira, se las acusa de provocar la culpabilidad de las mujeres blancas; las mujeres blancas se acusan entre sí de hacer surgir la culpabilidad; es la culpabilidad la que se supone que permanece constante entre las mujeres blancas y la desobediencia, las mujeres blancas y la auténtica rebelión. He llegado a preguntarme si la culpa, con la connotación de hacernos sentir emocionalmente abrumadas, amedrentadas o paralizadas, no es una forma de resentimiento defensivo o de autoprotección, más que una auténtica respuesta al pasado y sus fealdades. La culpa no progresa, la culpa no te mira a los ojos, la culpa no habla un lenguaje humano. Me gustaría pedir a toda mujer blanca que sienta que le aparece la culpa en discusiones sobre el racismo, que considerara qué utilidad le da a la culpa y cómo ésta la utiliza a ella, y que decidiera por ella misma si un feminismo y una rebelión conducidos por la culpa representan una forma posible de vivir.

Todas nosotras necesitamos estar seguras de que ninguna otra mujer blanca tiene un monopolio competitivo sobre la comprensión del racismo. Todas nosotras necesitamos a las demás mujeres blancas como aliadas a la hora de enfrentarnos a la inmensa precipitación de fuerzas que se agitan cuando mencionamos algo en lo que no se espera que pensemos: cómo nosotras, víctimas de que se nos haya tratado como objetos, hemos tratado como objetos a otras mujeres, qué recompensas hemos obtenido de nuestra obediencia, y cuáles deben ser nuestras responsabilidades presentes y futuras.

Finalmente, quiero decir algo sobre mi concepto personal del racismo. Durante mucho tiempo, particularmente en los años sesenta, sentía la necesidad de creer que, a pesar de ser blanca, no «transmitía» racismo. Si, como opción política, yo estaba involucrada en dar clases a

---

York: W. W. Norton, 1979), p. 266 (Existe una traducción al español: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Margarita Dalton [Barcelona: Icaria, 1983], p. 310); Comité para el Derecho al Aborto y contra la Esterilización Abusiva, «Women under Attack: Abortion, Sterilization Abuse, and Reproductive Freedom» (1979); Thomas M. Shapiro, *Population Control Politics: Women, Sterilization and Reproductive Choice* (Philadelphia: Temple University Press, 1985).]

estudiantes de color, de Asia y de Puerto Rico, de los primeros cursos, en lugar de a poetas de raza blanca que ya se habían licenciado en facultades; si me uní a la lucha por las admisiones libres en la City University; si me había llegado un cierto tipo de nobleza y heroísmo que mi espíritu ansiaba a través de «Letter from Birmingham Jail» de King, los ensayos de Baldwin, las cartas de George Jackson; si las palabras de Frantz Fanon y Malcom X me habían resultado una catarsis y una purificación, ¿por qué sentía también aquellas palabras como acusadoras y amenazantes? ¿Qué es lo que dentro de mí se sentía acusado o amenazado incluso cuando algo más en mí sentía que aquellas palabras eran una línea vital hacia la cordura?

La Izquierda blanca masculina no me daba respuestas. Todos los racistas estaban «allí fuera»: los cerdos, los «rednecks»,[7] los profesores burgueses y reaccionarios, Nelson Rockefeller, los patronos genéricamente «judíos». Los racistas eran mis padres, mi familia del sur, no aquellas personas blancas que se manifestaban cantando «We Shall Overcome», y desde luego tampoco nadie blanco que hubiera trabajado en sus inicios con SNCC,[8] o viajado a Mississippi. Las credenciales eran importantes —especialmente tener una pareja Negra, una criatura Negra— como si eso pudiera resolver, de una vez por todas, el problema de cómo y cuándo iba la gente blanca a dejar de tener, si acaso, pensamientos racistas o ver a través de patrones racistas; cómo y cuándo iba a limpiarse del todo, por así decirlo; iba a convertirse en «parte de la solución en lugar de formar parte del problema». Había un espíritu de «nacer otra vez» entre los activistas antiracistas blancos en los años sesenta; como si pudieran desechar su pasado, como si, una vez que habían visto la luz política, no debieran tener miedo u odio a la oscuridad en ningún lugar de su alma.

Hablo de ese período de tiempo porque ha sido parte de la historia a la que me tenía que enfrentar con rigor, concretamente como feminista comprometida en la lucha de todas las mujeres por la liberación. Creo que necesitamos liberarnos del inútil equipaje que dice que por oponerse a la violencia racista, por realizar un trabajo antiracista, o por convertirse en feministas, las mujeres blancas dejan de llevar, de alguna manera, el racismo dentro de ellas.

La novelista lesbiana, blanca y sureña Cris South escribe, «Las raíces pueden hallarse en el patriarcado, pero han crecido en nuestro

---

7. N. de la T.: Miembro blanco de la clase trabajadora del sur rural de Estados Unidos.
8. N. de la T.: *Student Nonviolent Coordinating Committee*, Comité de Coordinación de Estudiantes para la No-Violencia.

interior». Lo que *fue* cierto en mi caso es que al convertirme en feminista y salir a la luz como lesbiana me encontré con el significado de una historia y una identidad personales y colectivas, sostenidas por las palabras de las mujeres blancas que habían luchado en el pasado por la justicia y la libertad como mujeres: las hermanas Grimké, Susan B. Anthony, Olive Schreiner, Emma Goldman, Virginia Woolf, por nombrar unas pocas. El feminismo se convirtió en una base política y espiritual desde la cual me podía mover para examinar más que para intentar esconder mi propio racismo, y reconocer que tengo que llevar a cabo continuamente un trabajo anti-racista en mi interior. La obra escrita de lesbianas y feministas contemporáneas de color me ha impulsado y desafiado, cada vez más, a ampliar mis horizontes, a examinar con nuevos ojos el mundo que yo pensaba que conocía y daba por sentado. Tengo que admitir que existe una tensión y una dinámica internas entre mis creencias y los modelos que me aplico a mí misma, y la forma en que todavía pienso y actúo como hija del patriarcado blanco. Si digo que estoy intentando reconocer y cambiar dentro de mí cierta incapacidad para ver u oír, ciertos tipos de arrogancia, ignorancia y pasividad que tienen relación con el hecho de vivir dentro de una piel blanca —es decir, que tienen relación con el racismo— puedo decirlo como mujer comprometida con el amor hacia las mujeres, el cual incluye el amor hacia mí misma.

V. HACIA UNA CRÍTICA MÁS FEMINISTA (1981)

Conferencia de apertura del Simposio de Estudios Feministas de Literatura en la Universidad de Minnesota, Minneapolis, 1981.

Llego a esta tarea como escritora que necesita crítica, como estudiante de literatura que a veces hace también crítica, como coeditora de la pequeña publicación lesbiano-feminista *Sinister Wisdom*, y como miembro de la comunidad formada por encargadas de revisiones editoriales, impresoras, libreras, editoras, archiveras y críticas, feministas y/o lesbianas, que nos reunimos en Washington D. C. hace varios fines de semana y nos denominamos «Mujeres de la Imprenta». Deseo hablar especialmente desde esa comunidad, y mucho de lo que aquí traigo lo he absorbido de, y con otras lesbianas y feministas miembros de esa comunidad, mientras discutíamos cuestiones de supervivencia. Como afirmaba la primera convocatoria de esas reuniones, *La supervivencia del movimiento de las mujeres, como la de cualquier movimiento revolucionario, depende directamente de la de nuestra red de comunicaciones.* La necesidad de más y mejor crítica como parte de esa red fue un tema en nuestras discusiones.

Me sorprende que en este momento se estén haciendo dos tipos de crítica que se define a sí misma como feminista. Una tiene su origen en las universidades, normalmente en la sección de Estudios de la Mujer, y a esa comunidad se dirige fundamentalmente; se concentra en obras del pasado que se pueden incluir con la mayor facilidad en un canon ya existente o en obras contemporáneas publicadas por empresas comerciales. La otra, aunque a veces la hacen mujeres con títulos universitarios, se basa en una comunidad feminista más grande, con su creciente conciencia de diversidad y las consiguientes diferencias de tono, lenguaje, estilo. El primer tipo de crítica tiende a aparecer en publicaciones como *Signs, Women's Studies, Feminist Studies* y también, de vez en cuando,

en publicaciones literarias y de crítica no feministas, como *College English, Parnassus* y publicaciones trimestrales profesionales. La segunda tiende a aparecer en revistas como *Conditions, Feminary, The Feminist Review, off our backs, Sinister Wisdom*, y en publicaciones como *First World, Radical Teacher, Freedomways, Southern Exposure*, etc. El problema es que el primer tipo de crítica no está escuchando al segundo —de hecho, se está separando de él. Y es este cisma el que quiero examinar aquí.

Me gustaría empezar recordando que hay una conocida división en la cultura literaria occidental entre el «establishment» literario, que representa valores tradicionales y de clase media, y una «vanguardia» que se ha percibido a sí misma de diversas formas: como algo que desafía ideas y formas arraigadas, que se mofa de las reglas, que «destroza el yambo», que publica «pequeñas» revistas opuestas a la moda del sistema actual. A veces, pero no siempre, la «vanguardia» literaria ha sido también políticamente radical; a veces (como en el caso del movimiento Fugitivo en el sur que rápidamente se convirtió en parte del sistema) ha reflejado actitudes políticas entre conservadoras y fascistas, dentro de una estética «modernista» o formalmente rebelde. La crítica feminista comenzó no como una escuela de crítica literaria sino como el acto, motivado políticamente, de contemplar la literatura, escrita por hombres y mujeres, en términos de *política sexual*, como Kate Millet tituló en 1970 su muy conocido libro. En el prefacio, Millet escribió:

> Este ensayo, compuesto a partes iguales por crítica literaria y cultural, es algo anómalo, un híbrido, posiblemente una nueva y completa mutación. He operado desde la premisa de que hay espacio para una crítica que tiene en cuenta un contexto cultural más amplio en el que la literatura se concibe y se crea. La crítica basada en la historia literaria tiene un enfoque demasiado limitado para hacer esto; la crítica que se basa en consideraciones estéticas, el «New Criticism», nunca deseó hacerlo.[1]

La crítica feminista surgió del movimiento de Liberación de las Mujeres, el cual se tomó en serio la labor de criticar *todos los aspectos* de la cultura, desde desfiles de belleza a textos universitarios, en cuanto al reflejo que eran de las vidas de las mujeres y al impacto que tenían sobre ellas. En su ensayo de 1977 «Toward a Black Feminist Criticism», Barbara Smith nos recuerda a todas que

1. Kate Millet, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970), p.xii.

> para que los libros sean reales y se los recuerde, se tiene que hablar de ellos. Para que los libros se comprendan, deben ser analizados de tal forma que las intenciones básicas de los escritores sean tenidas en consideración al menos... Antes de que surgiera una crítica específicamente feminista en esta década, los libros escritos por mujeres blancas... no se consideraban claramente la manifestación cultural de un grupo oprimido. Fue a la segunda oleada del movimiento feminista norteamericano a la que le correspondió, al surgir, sacar a la luz el hecho de que estos trabajos contienen una documentación apabullantemente exacta del impacto de los valores y las prácticas patriarcales sobre las vidas de las mujeres y, más importante, que la literatura de mujeres blancas nos proporciona análisis fundamentales de la experiencia femenina.[2]

Con esta afirmación en mente, yo definiría la crítica literaria feminista como una crítica que está involucrada en un movimiento para la liberación de las mujeres; un movimiento realmente revolucionario. No definiría simplemente como crítica literaria feminista la obra de una mujer sobre los libros de otras mujeres, o de una autora que se percibe a sí misma como alguien que participa meramente en algún tipo de «lectura alternativa» femenina en un supermercado intelectual liberal, o de la que acepta los parámetros del ser blanca, de la heterosexualidad y de la investigación académica como algo que proporciona una visión esencialmente completa de las cosas. Me gustaría invocar una definición de crítica feminista que implique una continua y consciente responsabilidad ante las vidas de las mujeres —no sólo ante aquellas mujeres que leen y escriben libros o están trabajando, aunque no sea de manera fija, dentro del marco académico. Para las feministas blancas, que constituyen con mucho el grupo más grande dentro de las feministas universitarias, esto implica intentar desaprender deliberadamente la norma de la universalidad de lo blanco, que es la norma de la cultura de la academia y de la cultura dominante que hay más allá de ella; también, e igualmente, significa intentar desaprender la norma de la heterosexualidad universal. Significa que no atribuiremos a nuestro trabajo una capacidad de inclusión que no tiene, que no nos quedaremos satisfechas con el añadido ritual de un capítulo o un párrafo o una nota a pie de página aludiendo a mujeres de color y/o lesbianas. Desafiar la universalidad

2. Barbara Smith, «Toward a Black Feminist Criticism», en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, eds. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982), p. 154.

de lo blanco y de la heterosexualidad implica un proceso tan radical y asombroso como el que muchas de nosotras atravesamos durante la última década al desafiar las prácticas y los valores patriarcales. Es, yo creo, el siguiente e inevitable paso que la crítica feminista debe dar, y ya está empezando.

Al contemplar la crítica literaria hecha por las feministas universitarias blancas, me sorprendo con frecuencia de la abundancia de lecturas sacadas de las obras de críticos blancos que se citan, y la frecuencia con la que aparece, al mismo tiempo, un tono defensivo, de necesitar argumentar con estos caballeros, de estar todavía enredadas, de alguna manera, en diálogos que sirven para aislar a la feminista como mujer más que para conectarla con una comunidad de mujeres más amplia. Puedo notar también una especie de tensión subterránea; la tensión de intentar explicarse una misma una vez más cuando lo que una necesita es progresar —la tensión de intentar llevar alta y con valentía la pancarta del feminismo en un contexto hostil, de intentar intercambiar bromas entre colegas sin «amargura» perceptible, de sacar a relucir una panoplia de términos y métodos aprendidos en las clases de crítica literaria, usando todo el tiempo a mujeres escritoras, la mayoría blancas, como los «textos» a tratar. Conozco esta tensión dentro de mí muy bien, como mujer blanca y de clase media que vivió durante años en un contexto académico heterosexual. Es la tensión de intentar aunar las dos cosas, ser agradable y osada al mismo tiempo, la lucha de las mujeres cuota para no actuar como cuotas. (No puedo evitar reconocer cuánto de esto he hecho yo misma, o soy capaz de hacer todavía.)

Quiero pedir a la que haga crítica feminista de la literatura que se documente, no simplemente entrenándose en exégesis literaria, sino en un conocimiento concreto y fundado del movimiento feminista, lo cual quiere decir que lea no sólo libros escritos por mujeres, sino también periódicos feministas, publicaciones periódicas, cuadernos, artículos; estudios sobre los malos tratos a mujeres, sobre las madres acogidas a la asistencia social, las luchas sexuales y económicas en el lugar de trabajo, la esterilización obligatoria, el incesto, las mujeres en la cárcel; lo que nos proporcionan editoriales feministas, como *Fight Back!,* una antología de la resistencia feminista a la violencia masculina, publicada aquí, en Minneapolis, por Cleis Press, o *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, editado por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa y publicado por Persephone Press, o *Top Ranking: Racism and Classism in the Lesbian Community*, publicado por February 3 Press, o *Black Lesbians: An Annotated Bibliography*, de J. R. Roberts, publicado por Naiad Press. Quiero pedirle que considere su trabajo como un

recurso potencial también, un recurso *para nosotras*, para nuestro movimiento; que se vea a sí misma no sólo como la que escribe para otros críticos e investigadores, sino para ayudar a hacer libros que sean «reales y recordados», para impulsar a mujeres normales a leer lo que podrían perderse o eludir de no hacerlo, para ayudarnos a todas a separar, según frase de Lillian Smith, las palabras que nos encadenan de las que nos hacen libres.

En un texto reciente y provocativo de crítica feminista que se fundamenta de esta manera, Jan Clausen sugiere que el llamativo papel de la poesía y de las poetas en el movimiento ha hecho que muchas mujeres atribuyan demasiado poder a las palabras y al lenguaje, que eleven a la poeta al papel de portavoz más que al de organizadora o estratega práctica. «El feminismo necesita desesperadamente acción tanto como palabras», dice.[3] Comparto la inquietud de Clausen sobre un movimiento encaprichado con el lenguaje hasta el punto de olvidar la acción. La comparto particularmente porque soy una poeta que frecuentemente encuentra que se le asigna el papel de portavoz. Algunas de nosotras estamos cada vez más preocupadas por el nivel de asentimiento ritual que se concede a nuestro lenguaje poético («asentimiento sin credibilidad», como lo definió una vez un amigo, para alivio mío); por la frustración de que se nos escuche, se escriba sobre nosotras, se nos distancie como objetos, quizás, sin ser oídas —al menos de una manera que pueda conducir a la acción. Ser capaz, incluso, de expresar esto en público da la medida de lo dura que me ha resultado la experiencia del aplauso y el elogio sin discriminación o sin desarrollo de una auténtica respuesta crítica. No es que yo crea en una línea directa de respuesta del poema a la acción; no estoy convencida de que tal conexión sea deseable o de que la poeta sepa necesariamente qué tipo de acción se necesita. De hecho, puede ser la acción la que nos lleve a la poesía, los actos a las palabras, cuando la poeta se identifica con otros y otras, iguales y diferentes a ella, que están intentando transformar un orden opresivo. Pero creo que las palabras pueden ayudarnos a progresar o a mantenernos paralizadas, que nuestra elección de lenguaje y tono verbal tiene algo —mucho— que ver con cómo vivimos nuestras vidas y con quién terminamos hablando y a quién escuchando, y que podemos desviar las palabras al trivializarlas, por supuesto, pero también a través de un respeto ritualizado, o las podemos dejar entrar en nuestras almas para que se mezclen con las ideas de nuestras mentes.

---

3. Jan Clausen, *A Movement of Poets*, cuaderno (Brooklyn, N.Y.: Long Haul, 1981).

Y la crítica del lenguaje tiene que venir no sólo de mujeres que se definan como escritoras, sino de mujeres que contrasten la obra con su experiencia —que, como la «lectora común» de Woolf, estén interesadas en la literatura como clave para la vida, no para escapar de ella. Creo que cada poeta feminista debe desear —yo lo deseo— una crítica real de su obra; no solo descriptiva, sino una crítica analítica que tome su lenguaje e imágenes tan en serio como para cuestionarlos, como Susan Wood-Thompson cuestionó en una reseña en *Feminary*, una publicación lesbiano-feminista del sur, el uso que yo hago de las imágenes de la ceguera. También necesito saber cuándo en mi trabajo me estoy limitando a hacer bien lo que yo sé cómo hacer bien y cuándo estoy evitando ciertas expresiones arriesgadas. Y del mismo modo que puedo contar con amigos para esto, sería mejor para todas las escritoras feministas que esta crítica concienciada viniera también de personas desconocidas: ampliaría nuestro campo de trabajo.

Pero este tipo de crítica implica un compromiso no sólo con la literatura, sino con las lectoras, y no sólo con las mujeres que son lectoras en estos momentos, sino que debe ampliar las posibilidades de leer y escribir en mujeres para quienes los libros han estado cerrados. En su hermoso y provocador ensayo «Researching Alice Dunbar-Nelson», la crítica Negra Gloria T. Hull describe su búsqueda de una nueva manera de escribir como investigadora feminista, visualizando los distintos tipos de lectores y lectoras a quienes desea dirigirse, desde padres, hermanos y hermanas, amantes, hasta colegas académicos y otras feministas Negras, intentando crear artículos «orgánicos», «más que escribir ensayos esquizofrénicos y sinuosos desde dos o tres personalidades diferentes».[4] En este ensayo concreto, Hull describe su trabajo con la colección de manuscritos conservados por la sobrina viva de Dunbar-Nelson, la dinámica de su relación con la sobrina misma, y el significado que este trabajo y los descubrimientos que hizo a través de él tuvieron para ella, desde un punto de vista personal, y para el estudio de las escritoras Negras en general. Hacia el final del ensayo, formula algunos principios para una metodología crítica feminista y Negra. Quiero citarlos aquí:

> (1) todo lo relativo al sujeto es importante para una total comprensión y análisis de su vida y su obra; (2) la propia actitud investigadora, más que «objetiva», es de compromiso; (3) lo personal (relativo al sujeto a investigar y a la persona que hace la crítica) es político;

4. Gloria T. Hull, «Researching Alice Dunbar-Nelson», en *All the Women Are White*, pp. 193-194.

(4) la descripción debe ir acompañada de análisis; (5) es imperativo mantener conscientemente el punto de mira sobre una persona que es Negra y mujer, al mismo tiempo que es imperativa la necesidad de una perspectiva anti-capitalista y con conciencia de clase; (6) hacer una crítica con principios que la rijan requiere ser rigurosa en la verdad y «decirlo todo» [aquí Hull alude, entre otras cosas, al descubrimiento que hizo al editar el diario de Dunbar-Nelson, de sus relaciones lesbianas]; (7) la investigación/crítica no es un juego académico/intelectual, sino un propósito que tiene un significado social con raíces en el «mundo real». Yo siempre me había basado en el supuesto de que Dunbar-Nelson tenía mucho que decirnos y que, más importante incluso, el establecer una relación honesta con ella podría, en un sentido más que metafórico, «salvar» la vida de alguna mujer Negra —como ser capaz de escribir de esta manera sobre ella había «salvado» la mía propia de una manera muy concreta.[5]

Y así, la cuestión pende sobre nosotras: ¿Puede llevarse a cabo una verdadera crítica feminista en el seno de la universidad o para publicaciones académicas? Y si es así, ¿cómo? ¿Qué significa, por ejemplo, que mi propia obra pueda ser discutida y citada respetuosamente en aulas universitarias y en artículos donde no se menciona nunca a las lesbianas, sin reconocer que es la obra de una lesbiana? ¿Y qué significa que varios años después de «Toward a Black Feminist Criticism» de Barbara Smith y del ensayo/meditación de Alice Walker «One Child of One's Own», y un año después de que *Signs* publicara mi ensayo «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», el actual número de *Signs* se abra con un largo artículo que clama con fuerza por un pensamiento feminista que «vuelva a formular el pensamiento mismo», analizando cierto número de libros recientes de crítica académica feminista, todos heterosexistas y centrados en el hecho de ser blancas, sin la menor alusión a aquel hecho?[6] ¿Cómo es posible que un artículo igualmente ambicioso, publicado en *Feminist Studies*, pueda «discutir sobre una *crítica literaria feminista* sin referirse a la obra de mujeres de color y/o lesbianas identificadas como tales»?[7] ¿Qué significa eso con respecto a los

5. *Ibid.*, p. 193.

6. Myra Jehlen, «Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6.4 (verano 1981), pp. 571-600.

7. Judith Gardiner, Elly Bulkin, Rena Grasso Patterson y Annette Kolodny, «An Interchange on Feminist Criticism: On 'Dancing through the Minefield'», *Feminist Studies* 8.3 (otoño 1982), p. 636.

términos y las estructuras con los que la autora de la crítica trata de conceptualizar sus ideas cuando intenta construir una teoría exhaustiva que se basa simplemente en una porción de experiencia y forma de leer limitadas, blancas y heterosexuales? ¿Qué significa con respecto a la seriedad con que una autora de crítica, una feminista universitaria blanca, lee la obra de una Alice Walker, una Barbara Smith, una Elly Bulkin, una Michele Russell, una Toni Cade Bambara? ¿Lee ella las publicaciones en las que podría encontrar las críticas hechas por dichas autoras —publicaciones como *Conditions, First World, Freedomways, Radical Teacher, Sinister Wisdom*— o cree que, como autora de crítica literaria, es más importante mantener el contacto con *Partisan Review, Critical Enquiry, Semiotics*, y las publicaciones que emanan de media docena de departamentos de inglés, impregnándose así no sólo de su concepto de lo que es importante, sino de su lenguaje? ¿Por qué el lenguaje de tanta obra de crítica feminista es tan ultra-frío, tan brillante, tan acicalado y pulido? Gloria T. Hull habla del estilo que ella ha rechazado conscientemente como feminista Negra autora de crítica:

> Probablemente como (¿excesiva?) reacción a la condescendiente, ingeniosa pero vacía urbanidad británica en el tono que es el sello de la investigación literaria masculina, blanca y tradicional (y que me disgusta intensamente), normalmente analizo a Dunbar-Nelson con un alto nivel de seriedad —y siempre con cariño.[8]

Para la autora de crítica feminista que cree que su trabajo es «un propósito que tiene un significado social con raíces en el *mundo real*» es esencial una comprensión clara del poder: la forma en que la cultura, tal y como está impuesta en la universidad, funciona para dar poder a unas y quitárselo a otras; la forma en que ella misma puede escribir desde una posición de privilegio no analizado, por su color de piel, su heterosexualidad, sus antecedentes económicos o culturales u otras razones. Por ejemplo, si escribo (como lo he hecho) sobre narrativa de mujeres Negras, debe quedar claro para mí que mi interpretación de esa narrativa es la de una feminista blanca, de clase media, judía y lesbiana —una visión compleja pero no autoritaria— y que no tengo, al ser blanca, ninguna visión de conjunto especial que me permita hablar con alguna autoridad más allá del intento de describir qué efecto e impresión ha tenido esta literatura en mí y por qué creo que es valiosa para otras

8. Hull, pp. 193-194.

mujeres blancas. Aun así, en algunos ámbitos probablemente me van a tomar más en serio que a la investigadora Negra a quien su experiencia, combinada con la investigación, proporciona un conocimiento y conciencia mucho más penetrantes que los míos. Me tomarán más en serio porque soy blanca, porque aunque soy lesbiana, con frecuencia no desean percibirme así, y porque la invisibilidad de la mujer de color que es investigadora/crítica, poeta o novelista, forma parte de la estructura de *mi privilegio*, incluso de mi credibilidad.

Nadie está sugiriendo que la mujer con todos o muchos de los privilegios que dan la piel blanca, la heterosexualidad o la clase social no esté cualificada por estas razones para escribir o hacer crítica. Sin embargo, creo que ella tiene la responsabilidad de leer, pensar, escribir y actuar teniendo presente que no todas las mujeres tienen las mismas ventajas, y no dar por sentado que su privilegio le confiere algún tipo de visión especial. Tiene la responsabilidad de ser tan clara como sea posible con respecto a los compromisos que establece, con respecto a su propio miedo y temblor cuando se sienta a escribir, de admitir sus limitaciones cuando recoge la obra de mujeres que escriben desde una cultura y procedencia muy distintas, de admitir su sentimiento de confusión y de no hacer pie. Necesitamos apoyarnos unas a otras a la hora de rechazar las limitaciones de una tradición —una forma de leer, de hablar, de escribir, de hacer crítica— que nunca en realidad se diseñó para incluirnos.

Desde la perspectiva de esa tradición, de la academia, por supuesto pueden surgir, y surgen a diario, otras cuestiones. *¿No estás intentando hacer una literatura sumisa ante los vientos de cambio político? ¿No son el arte y la política desastrosos compañeros de cama? ¿Deben las autoras de crítica feminista juzgar las obras siguiendo la línea de la corrección política, independientemente de las intenciones personales de la escritora?* Pero estas preguntas no son tan puras, tan políticamente neutras como parecen; surgen de la cultura masculina blanca dominante, una cultura profundamente hostil a la autodefinición y amor por sí mismos de la gente de color, y/o la gente pobre, y/o las mujeres blancas, y/o las lesbianas y los hombres gay. *¿Puede el arte ser político y aun así eterno?* Todo arte es político respecto a quién se le permitió crearlo, qué lo hizo nacer, cómo y por qué entró en el canon, y por qué lo seguimos analizando.

Creo que cuando defendemos un movimiento de mujeres —un movimiento consciente de nuestra opresión como mujeres y conocedor a la vez en profundidad de las diferencias entre nosotras, un auténtico movimiento de Liberación de la Mujer— entramos en un ámbito más complejo que cualquiera en el que hayamos estado antes, por lo que las

preguntas sobre la literatura se convierten en preguntas nuevas. Cuando la crítica feminista Negra Mary Helen Washington en su libro *Midnight Birds*, una antología de narrativa escrita por y acerca de mujeres Negras, incluye un único relato de una lesbiana Negra (que nunca se identifica como tal) y no hace ninguna referencia a la existencia de lesbianas Negras en su prefacio, está limitando las cuestiones que ella misma como crítica puede plantearse. Cuando una feminista blanca autora de crítica añade meramente en su análisis a las mujeres de color como un capítulo separado o una nota a pie de página, u olvida su existencia, no está omitiendo simplemente, sino distorsionando, y el tejido orgánico de su crítica se debilita por esas distorsiones. Cuando intente deliberadamente trabajar desde un punto de vista que no esté centrado únicamente en el hecho de ser blanca, percibirá que su análisis cambia; su visión tendrá más alcance y será diferente, no sólo con relación a la obra de mujeres de color, sino también con relación a la obra de mujeres blancas. Ser consciente del racismo y la homofobia no significa simplemente intentar suprimir el lenguaje racista o los estereotipos homofóbicos (aunque es un comienzo necesario); significa ver tu esfera con una visión fresca, experimentar lo blanco o la heterosexualidad como condiciones relativas, no como posiciones de autoridad. Pero ello puede ser desconcertante: nos hace oír cosas que no estábamos acostumbradas a oír, sentirnos divididas entre partes familiares y emergentes de nosotras mismas, hace que nos cuestionemos lealtades nunca analizadas, no conduce a una agradable unión colegial ni a bromear, nos hace leer nuestra propia obra escrita en el pasado con impaciencia, cambia la lista de temas que creímos era importante explorar. Todas estas cosas tienen relación con lo que encontramos en la literatura.

Durante un par de talleres en la conferencia de las Mujeres de la Imprenta, tuve la impresión de que estaba oyendo describir un nuevo tipo de literatura, una literatura que se deseaba y se necesitaba, y que aun así no se había realizado todavía. Mujeres de color y mujeres blancas hablaron de la posibilidad de aprender, como autoras de narrativa o de reseñas, a mirar desde el ángulo de otras mujeres distintas a nosotras. ¿Cuánto de lo que tenemos en común como mujeres se ve disminuido por nuestras diferencias? Hablamos de cómo la autora de crítica o de reseñas necesita desarrollar un sentido claro de su propia identidad política y cultural y situarse honestamente respecto a la obra sobre la que intenta hacer una crítica. De cómo podría una escritora imaginativa aprender a escribir teniendo en cuenta a mujeres que simplemente no son de su casta, o clase, o procedencia, resistiéndose a los estereotipos, intentando crear personas completas, y de qué manera puede

significar esto un cambio en su vida, no sólo en su escritura. Hablamos de la necesidad urgente de crear en la literatura super-mujeres de piel oscura, lesbianas, o ambas cosas a la vez, para paliar los años de invisibilidad o de retratos literarios degradantes, y de la necesidad de rechazar versiones feministas del «realismo socialista». En uno de los talleres, dos lesbianas blancas ciegas, una lesbiana de Puerto Rico, una lesbiana Negra y una lesbiana blanca de clase trabajadora hablaron de su deseo de verse reflejadas y encontrar mujeres como ellas en la literatura —como dijo una mujer, «no necesariamente en primer plano, sino también de fondo, simplemente como parte de la escena, si es que se nos puede tratar con seriedad ahí». Empezamos a imaginar un lenguaje poético, un lenguaje para la prosa, que estuviera libre de estereotipos —la oscuridad o la claridad de la piel, la discapacidad o la edad, la imagen corporal—, que estuviera más allá de una creación de imágenes helada, reductiva y repetitiva. Empezamos a hablar como si una de las tareas de la autora de crítica fuera mantener esas posibilidades ante nosotras, como lectoras y escritoras a la vez.

Cuando era una estudiante universitaria que iba a especializarse en inglés, existían unos «textos críticos fundamentales» dentro del idioma inglés, escritos por ingleses y considerados indispensables: «A Defense of Poetry» de Sidney, «Preface to *Lyrical Ballads*» de Wordsworth, la introducción de Coleridge a la *Biographia Literaria*, «Tradition and Individual Talent» de Eliot, *Seven Types of Ambiguity* de Empson, y muchos otros. Y esta lista ha aumentado en los últimos treinta años. Empecé a darme cuenta al comenzar a escribir esta conferencia, de que la oleada actual del feminismo en Estados Unidos ha producido, en poco más de diez años, textos críticos igualmente indispensables, y que éstos son, por extensión, crítica cultural. Si *Sexual Politics*, por su ambiciosa síntesis y gran visibilidad, abrió el camino, «Toward a Black Feminist Criticism» de Barbara Smith fue el paso siguiente, opuesto y necesario, que reconoció lo que se había hecho y dirigió su crítica al corazón de los trabajos de crítica literaria realizados por mujeres Negras y por feministas blancas. Pienso, por tanto, en obras —y no soy aquí de ninguna manera cronológica— tales como el ensayo de Mab Segrest «Southern Women Writing: Toward a Literature of Wholeness»,[9] los ensayos de Jan Clausen y Gloria T. Hull que he citado aquí, las introducciones de

9. [A. R., 1986: Mab Segrest, «Southern Women Writing: Toward a Literature of Wholeness», en *My Mama's Dead Squirrel: Lesbian Essays on Southern Culture* (Ithaca, N.Y.: Firebrand, 1985).]

Elly Bulkin a *Lesbian Fiction* y a *Lesbian Poetry.*[10] Pienso en «In Search of Our Mothers' Gardens» y «One Child of One's Own» de Alice Walker, en «Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers» de Gloria Anzaldúa,[11] en el singular relato de Irena Klepfisz «The Journal of Rachel Robotnik», que es teoría literaria lesbiano-feminista con un nuevo estilo.[12] Espero que las feministas de la universidad autoras de crítica se sientan responsables ante las cuestiones planteadas por las autoras de crítica que son a la vez activistas en el movimiento. Desearía que las feministas universitarias autoras de crítica exploraran publicaciones como *Azalea, Conditions, Feminary, Sinister Wisdom* y las vieran como entidades históricamente fuertes y subversivas, no todas de la misma clase o seguidoras de una única «línea correcta», pero que ponen en duda la mayor parte de la actividad de la crítica literaria dominante y la cultura que ésta refleja; como elementos absolutamente necesarios en las aulas. Espero que la obra crítica feminista sea capaz de renunciar a la tentación de ser elegante, agradable y respetable y luche en cambio por ser resuelta, temeraria y peligrosa. Espero que las feministas de las universidades que hacen crítica puedan tomar en serio su propio trabajo como fuerza política, como parte de la red de comunicaciones para la supervivencia de nuestro movimiento. Deseo que todas nosotras —escritoras, críticas, encargadas de revisiones editoriales, investigadoras, organizadoras, libreras, impresoras, editoras, estudiantes y profesoras— compartamos el poder del trabajo de las demás.

10. Elly Bulkin, ed., *Lesbian Fiction: An Anthology* (Watertown, Mass.: Persephone, 1981); y Elly Bulkin y Joan Larkin, eds., *Lesbian Poetry* (Watertown, Mass.: Persephone, 1981; distribuido por Gay Press, Boston, Massachusetts).

11. Gloria Anzaldúa, «Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers», en *This Bridge Called My Back*, eds. Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (Watertown, Mass.: Persephone, 1981).

12. Irena Klepfisz, «The Journal of Rachel Robotnik», *Conditions* 6 (1980): 1. [A. R., 1986: Reimpreso en Irena Klepfisz, *Different Enclosures* (Londres: Onlywomen, 1985).]

VI. PARTIDA DE RAÍZ: UN ENSAYO SOBRE LA IDENTIDAD JUDÍA (1982)

Escribí este ensayo en 1982, para *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, de Evelyn Torton Beck. Se volvió a imprimir más tarde en *Fathers*, una antología editada en Londres por Ursula Owen para Virago Ltd., que se publicó en los Estados Unidos por Pantheon.

Durante unos quince minutos he permanecido sentada con la barbilla entre las manos delante de la máquina de escribir, mirando fijamente la nieve del exterior. Intentando ser honesta conmigo misma, intentando imaginar por qué escribir esto parece un acto tan peligroso, tan lleno de miedo y vergüenza, y por qué parece tan necesario. Se me ocurre que para escribir esto tengo que estar dispuesta a hacer dos cosas: tengo que reivindicar a mi padre, porque mi judaísmo me viene de él y no de mi madre, una gentil, y tengo que romper su silencio, sus tabúes; para reivindicarle tengo que exponerle en cierto sentido.

Y existe, por supuesto, un tercer aspecto: tengo que enfrentarme al origen y a la vacilante presencia de mi propia ambivalencia como judía, a los cotidianos, anodinos actos antisemitas de toda mi vida.

Nunca antes he intentado contar estas historias. ¿Por qué ahora? ¿Por qué, me pregunté en algún momento del pasado año, esta cuestión de la identidad judía flota tan impalpable, tan inaprehensible en torno a mí, como una nube de la cual no puedo ver los contornos, que parece no tener forma definida?

Y sin embargo he ido tras ello más tiempo del que yo creo.

En un largo poema escrito en 1960, cuando tenía treinta y un años, me describí a mí misma como «Partida de raíz, ni gentil ni judía, / ni yanqui ni rebelde».[1] Estaba intentando todavía tener las dos cosas: no

1. Adrienne Rich, «Readings of History», en *Snapshots of a Daughter-in-Law* (Nueva York: W. W. Norton, 1967), pp. 36-40.

ser ni lo uno ni lo otro, intentar vivir (con mi marido judío y mis tres hijos, más judíos por sus ancestros que yo) en el mundo académico yanqui, predominantemente gentil, de Cambridge, Massachusetts.

Pero todo esto empieza para mí en Baltimore, donde nací, en el lugar en el que trabajaba mi padre, un hospital en el gueto Negro en cuyo vestíbulo había una inmensa estatua de un Cristo de mármol blanco.

Mi padre era entonces un joven profesor e investigador en el departamento de patología de la Johns Hopkins Medical School, y era uno de los pocos judíos que asistían o enseñaban en esa institución. Era de Birmingham, Alabama; su padre, Samuel, fue un ashkenazic,[2] un emigrante de Austria-Hungría, y su madre, Hattie Rice, una judía sefardita de Vicksburg, Mississippi. Mi abuelo había tenido una tienda de zapatos en Birmingham que le hizo ganar lo suficiente para poder jubilarse cómodamente y dejar a mi abuela una renta al morir. Los únicos recuerdos de mi abuelo, Samuel Rich, fueron su flauta de marfil, que estaba colocada en la repisa de la chimenea de nuestra sala de estar y con la que nadie tocaba, su fino reloj de oro, que mi padre llevaba puesto, y su libro de plegarias hebreas, que descubrí entre los libros de mi padre al irlos leyendo en su biblioteca. En este libro de plegarias había un recorte de periódico sobre la boda de mis abuelos que había tenido lugar en una sinagoga.

A mi padre, Arnold, le enviaron en su adolescencia a una escuela militar en las montañas de Carolina del Norte, un lugar para el entrenamiento de caballeros cristianos blancos del sur. Sospecho que había pocos chicos judíos, si es que había alguno, tanto en la escuela del Coronel Bingham como en la Universidad «Mr. Jefferson» de Charlottesville, donde estudió hasta graduarse. Cualquiera que fueran sus planes conscientes, Samuel y Hattie introdujeron a su hijo en la cultura WASP[3] dominante en el sur, para hacerle entrar en la clase profesional y convertirle en una «excepción». Nunca al describir estas experiencias comentó él haber sufrido, por la soledad, la alienación cultural o la marginalidad. Nunca le oí usar la palabra *antisemitismo.*

Únicamente en la universidad, al leer un poema de Karl Shapiro que comenzaba «Odiar al Negro y evitar al judío/es el currículo», se me

2. N. de la T.: Los judíos ashkenazim forman uno de los dos grandes grupos de judíos; provenían del Este de Europa y hablaban Yiddish. El otro gran grupo lo constituyen los sefarditas.

3. N. de la T.: Clase privilegiada en los Estados Unidos, blanca, anglosajona y protestante.

ocurrió que había una parte de la historia de mi padre en sus años de estudiante de la que no se hablaba. Su apariencia era típicamente judía, bajo y delgado de constitución, con pelo oscuro y áspero, ojos profundos, frente alta y nariz curvada.

Mi madre es gentil. Según la ley judía yo no puedo considerarme judía. Si es verdad que «si somos mujeres nos reconocemos a través de nuestras madres» (Virginia Woolf) —y yo misma lo he afirmado— entonces, incluso según la teoría lesbiana, no puedo (¿o no tengo que?) considerarme judía.

La mujer blanca, protestante y sureña, la gentil, ha estado siempre detrás de mí para que yo me camufle. Esa es una historia en sí misma porque mi abuela no-judía y mi madre fueron también artistas e intelectuales frustradas, una escritora y una compositora que no llegaron a ser tales ninguna de las dos. Lectoras y escritoras de anotaciones en los libros, tomadoras de apuntes, mi madre una buena pianista todavía, a sus ochenta y tantos. Pero había también una obsesión con los ancestros, con la «procedencia», la charla sureña sobre la familia, no como gente que una conociera necesariamente y de la cual dependiera, sino como herencia, la garantía de «una buena educación». Existía una inveterada fantasía heterosexual romántica, la madre diciéndole a la hija cómo atraer a los hombres (mi madre usaba con frecuencia la palabra «fascinar»); la suposición de que las relaciones entre los sexos sólo podían ser románticas, que iba en el interés de la mujer que ésta cultivara el «misterio», que ocultara sus sentimientos reales. Tácticas de supervivencia, por llamarlo de alguna manera, según pienso hoy, sabiendo lo que sé acerca del papel sexual de la mujer en el escenario racista del sur. La heterosexualidad como protección, pero conducente al mismo tiempo a que las mujeres blancas se confabularan más profundamente con los hombres blancos.

Sería muy fácil apartar de un empujón lo no-judío en mí y negarlo —esa mujer blanca del sur, esa cristiana convencional. En distintos momentos de mi vida he deseado deshacerme de una u otra carga de la herencia para decir simplemente *Soy una mujer; soy lesbiana.* Si me denomino judía lesbiana, ¿intento por ello deshacerme de mi culpabilidad de mujer blanca, gentil y del sur? Si me denomino sólo teniendo en cuenta a mi madre, ¿es porque es más fácil para mí transitar por un mundo en el que ser lesbiana parece ser con frecuencia marginalidad suficiente?

Siguiendo la lógica nazi, mis dos abuelos judíos me habrían convertido en un *Mischling*, una mezcla de primer grado —no exenta de que se le aplicara la Solución Final.

El mundo social en el que crecí era cristiano, prácticamente no hay necesidad de decirlo —imágenes, música, lenguaje, símbolos, creencias cristianas por todas partes. Era también un mundo refinado, blanco, de clase media en el que «vulgar» era un término de profundo oprobio. La gente blanca «vulgar» hablaba de *niggers*; a nosotros se nos enseñó a no usar nunca esa palabra —nosotros decíamos Negroes (aunque aceptábamos la segregación y el comer separados, y asumíamos que la gente Negra era simplemente de una especie distinta). Nuestro lenguaje era más educado, nos distinguía de los palurdos o de la mentalidad del populacho que linchaba. Pero la palabra «Negro» estaba tan cargada de significados negativos, que cuando éramos niños se nos enseñó a no usarla delante de la gente de ese color. Se nos enseñó que cualquier mención al color de la piel en presencia de la gente de color era un terreno peligroso, prohibido. De forma paralela, la palabra «judío» no era usada por los gentiles educados. A veces oí como el padre de mi mejor amiga, un pastor presbiteriano, aludía a «la gente hebrea», o a «la gente de fe judía». El mundo de la gente aceptable era blanco, no-judío (cristiano, en realidad), y tenía «ideales» (que la gente de color y la gente blanca «vulgar» se suponía no tenían). «Ideales» y «modales» incluían no herir los sentimientos de nadie llamándole Negro o judío —nombrando la identidad detestada. Este es el marco mental de los años treinta y cuarenta en el que yo crecí.

(Al escribir esto me siento traidora de una manera confusa: con respecto a mi padre, que nunca pronunció esa palabra; con respecto a mi madre, que me debe haber entrenado con sus mensajes; con respecto a mi casta y a mi clase, a mi propia piel blanca.)

Dos recuerdos: Estoy en una lectura de la obra de teatro *El mercader de Venecia* en la escuela. Independientemente de lo que diga la ley judía, estoy segura de que se me *percibía* como judía (era alentador tener una madre no-judía), con esa doble visión permitida por la intolerancia. Soy la única niña judía de la clase y tengo el papel de Portia. Como siempre, leo para mi padre mi parte en voz alta la noche anterior y él me dice que transmita con mi voz más desprecio y desdén en la palabra «judío»: «Por consiguiente, judío...» Tengo que decir la palabra y decirla en alto. Se me animó a que simulara ser una niña no-judía representando un personaje no-judío que tiene que pronunciar la palabra «judío» enfáticamente. Esa niña no habría tenido problemas con esa parte. Pero yo debo haber tenido problemas con el fragmento, aunque sólo fuera porque la propia palabra era en sí un tabú. Puedo darme cuenta de que había una especie de bravuconada terrible

y amarga en la manera en que mi padre manejaba esto. ¿Quién no se separaría de Shylock para identificarse con Portia? Como criatura judía que era también de sexo femenino, yo adoraba a Portia —y, como el resto de las heroínas de Shakespeare, demostró ser un modelo traicionero.

Un año más tarde aproximadamente estoy en otra obra, *The School for Scandal*, en la que se describe a un famoso derrochador como uno que tiene «muchos excelentes amigos... entre los judíos». En ningún caso se me explicó algo a mí, o a la clase en general, acerca de este desprecio por los judíos o el asco que rodea a los judíos y el dinero. El dinero, cuando eran los judíos los que lo querían, lo tenían, o se lo prestaban a otros, parecía adquirir una peculiar suciedad; los judíos y el dinero tenían una relación peculiar e innombrable.

En esta misma escuela —en la que teníamos himnos y plegarias episcopalianos y se leía en voz alta la Biblia todas las mañanas, una tras otra— saqué la impresión de que los judíos existían en la Biblia y de que se los mencionaba en la literatura inglesa, de que la perversa Inquisición los había perseguido hacía siglos, pero parecían no existir en la vida cotidiana. Estos eran los años cuarenta, y se nos contaban muchas cosas sobre la Batalla de Inglaterra, los nobles luchadores de la Resistencia Francesa, los valientes y famélicos holandeses, pero no supe nada de la resistencia del gueto de Varsovia hasta que dejé mi casa.

Se me envió a la iglesia episcopaliana, fui bautizada y confirmada, y asistí a ella durante cinco años aproximadamente, aunque sin creencia. Aquella religión parecía tener poco que ver con la fe o el compromiso; era la liturgia lo que importaba, no la pasión espiritual. Ninguno de mis padres entró nunca en esa iglesia; mi padre no entraba en ninguna iglesia por ninguna razón, boda ni funeral. Yo tampoco entré en una sinagoga hasta que dejé Baltimore. Cuando volvía de la iglesia a casa, mi padre insistía durante un rato en leerme en voz alta partes de *The Age of Reason*, de Thomas Paine —una diatriba contra la religión institucional. Así, explicaba él, yo tendría una visión equilibrada de estas cosas, una opción. Él —ellos— no me dio la opción de ser judía. Cuando yo rellenaba instancias para la universidad, mi madre me explicó que si se me hacía cualquier pregunta sobre «religión», yo debería decir «episcopaliana», mejor que «ninguna» —parecer que no se tiene religión era, deducía ella, peligroso.

Pero el mundo se fundamentaba en el cristianismo social blanco, más que en una secta cristiana determinada. La propia palabra *cristiano* se usaba como sinónimo de virtuoso, justo, amante de la paz, generoso,

etc., etc.[4] La norma era cristiana: «religión: ninguna» no era, por supuesto, aceptable. El antisemitismo existía tan intrínsecamente que no tenía nombre. No recuerdo exactamente que me enseñaran que los judíos mataron a Jesús —«asesinos de Cristo» parece un término demasiado fuerte para el blando vocabulario episcopaliano— pero ciertamente sacábamos la impresión de que a los judíos se les había pillado en falta grave al no reconocer al verdadero Mesías, y por tanto, estaban menos avanzados en sensibilidad moral y espiritual. Los judíos habían autorizado, de hecho, a los *prestamistas en el templo* (una vez más la inexplicable obsesión por los judíos y el dinero). Pertenecían al pasado, eran arcaicos, primitivos, igual que se supone que las más antiguas (y más oscuras) culturas son primitivas; el cristianismo era ligereza, justicia, paz en la tierra, y combinaba el encanto femenino de «Los mansos heredarán la tierra» con la zancada masculina del «Adelante, soldados cristianos».

En algún momento de 1946, todavía en el instituto, leí en el periódico que un cine de Baltimore estaba proyectando películas de la liberación aliada de los campos de concentración nazis. Sola, fui al centro una tarde después de las clases y vi los espantosos, borrosos, pero inconfundibles noticiarios. Cuando intento ir hacia atrás y tomar el pulso a aquella chica de dieciséis, creciendo tan precoz y tan ignorante en muchos aspectos, me siento abrumada por el recuerdo de la desesperanza, una impresión de inevitabilidad más envolvente que ninguna que yo haya conocido. El diario de Ana Frank y mucha otra narrativa personal sobre el Holocausto no se conocían o no se habían escrito todavía. Pero se me ocurría que cada uno de aquellos montones de cadáveres, montañas de zapatos y ropas habían contenido, simplemente, a individuos que habían pensado, como yo ahora pensaba de mí misma, que estaban destinados a vivir una vida con algún tipo de significado, que el mundo tenía algún tipo de sentido y orden, y sin embargo esto les había sucedido. Y yo, que creía que mi vida estaba destinada a ser tan interesante y significativa, estaba relacionada con aquellos muertos por algo —no solo por la mortalidad, sino por un nombre tabú, una identidad detestada. O es que ¿era yo— debía ser yo uno de ellos, en realidad? Escribiendo esto ahora siento rabia tardía de haber estado tan empobrecida por la familia y el mundo social en el que vivía, de que tuviera que intentar imaginar por mí misma el significado que esto

4. De manera similar, la frase «Eso es típicamente blanco en ti» implicaba que te estabas comportando con la superior decencia y moralidad que se esperaba de los blancos, pero no de la gente Negra.

tenía para mí. De que nadie me hubiera enseñado a resistir, sólo a asimilarme. De que no tuviera un lenguaje para el propio antisemitismo.

Cuando llegué a casa y le dije a mis padres dónde había estado, no les agradó. Me sentí acusada de ser morbosamente curiosa, insana, de husmear en torno a la muerte por la excitación que producía. Y desde entonces, con dieciséis años, con frecuencia no me sentí segura de los orígenes de mis sentimientos o de los motivos para hacer lo que hice, probablemente me acusaba a mí misma también. Una cosa estaba clara: no había nadie en mi mundo con quien yo pudiera hablar de aquellas películas. Probablemente, al mismo tiempo, yo leía informes sobre los campos en revistas y periódicos; lo que recuerdo eran las películas y hacerme preguntas que yo no podía siquiera verbalizar, tales como *¿Aquellos hombres y mujeres son «ellos» o «nosotros»?*

Ser capaz incluso de hacer la atónita pregunta de la criatura *¿Por qué nos odian así?* significa saber cómo decir «nosotros». La culpabilidad de no saber, la culpabilidad de haber traicionado quizás a mis padres o incluso a aquellas víctimas, a aquellos supervivientes, por mera curiosidad —esto también congeló en mí durante años el impulso a averiguar más sobre el Holocausto.

1947: Dejé Baltimore para ir a la universidad en Cambridge, Massachusetts; dejé (pensaba) el atrasado, enervante sur, por el norte, intelectual y vital. Nueva Inglaterra tenía para mí vibraciones de una mayor rectitud moral, de pasión moral incluso, con el autoanálisis puritano del siglo XVII, el «florecimiento» literario del siglo XIX, su rectitud abolicionista, el Coronel Shaw y su regimiento Negro en la Guerra de Secesión representado en el Boston Common. Al mismo tiempo, me encontré en Radcliffe, entre mujeres judías. Solía sentarme durante horas, tomando café, junto a las que yo consideraba las estudiantes judías «reales», que me hablaron de la cultura judía de clase media en América. Describí mi procedencia —por primera vez a extraños— y ellas me aceptaron, algunas con regocijo ante mi falta de cultura, algunas argumentando que yo nunca podría entrar por matrimonio en una familia judía estricta, algunas convencidas de que yo no «parecía judía», otras de que sí. Aprendí nombres de fiestas y comidas, qué apellidos son judíos y cuáles son «nombres cambiados»; acerca de chicas que se habían operado la nariz, alisado el pelo. Para estas jóvenes judías, estudiantes a fines de los años cuarenta, era aceptable, quizás incluso necesario, intentar parecer tan no-judías como fuera posible, pero se mantenían fieles al hecho de ser judías, esperaban casarse con un judío, tener familia, mantener las celebraciones, continuar su cultura.

Sentía que estaba probando una corriente prohibida, que había peligro en estas revelaciones. Compré una reproducción de un retrato de Chagall de un rabino vestido con el chal de rayas de las plegarias y lo colgué en la pared de mi habitación. Reconozco que era joven y que estaba intentando autoeducarme, pero también estaba haciendo algo que es peligroso: estaba flirteando con la identidad.

Un día de aquel año estaba en una tienda pequeña en la que había comprado un vestido con una falda demasiado larga. La tienda tenía como empleada a una costurera que hacía modificaciones y vino a tomarme la medida sujetando la falda con alfileres. Estoy segura de que era una inmigrante recién llegada, una superviviente. Recuerdo una mujer baja, morena, que llevaba unas gafas grandes, con un acento tan extranjero que no pude entender sus palabras. Algo en su presencia era muy poderoso y me perturbaba. Después de marcar y sujetar la falda con los alfileres, se echó hacia atrás sobre sus rodillas, me miró y me preguntó con un susurro apresurado: «¿Tú, judía?» Dieciocho años de entrenamiento en la asimilación salieron a relucir en el acto reflejo por el cual sacudí la cabeza, la rechacé, y murmuré, «No».

¿A qué le estaba diciendo que no? Era pobre, mayor, ansiosa, luchaba con una lengua extraña, había escapado de la muerte que se había determinado para ella, pero yo no tenía ni idea de su coraje y previsión, de su resistencia —no vi en ella a la heroína que había salvado muchas vidas quizás, incluyendo la suya propia. Vi a la inmigrante asustada, la costurera que cosía el dobladillo de las faldas de las chicas universitarias, la judía errante. Pero yo era una estudiante universitaria americana a la que se le estaba cosiendo el dobladillo de la falda. Y yo misma estaba asustada, creo, porque me había reconocido («La gente igual se reconoce», había dicho mi amiga Edie en Radcliffe) aunque yo había evitado reconocerme a mí misma, o a ella; aunque su reconocimiento se había agudizado por la soledad o por la necesidad de sentirse a salvo conmigo.

Pero, ¿por qué iba a sentirse a salvo conmigo? Yo misma vivía con una falsa sensación de seguridad.

Hay traiciones en mi vida que he reconocido como traiciones en el preciso momento: ésta era una de ellas. Hay otras traiciones, cometidas tan repetidamente, con tanta trivialidad, que no dejan huella del recuerdo detrás, tan solo un creciente residuo de miseria, de odio intenso y sordo hacia una misma. Con frecuencia adoptan una forma sin palabras, silenciosa. Silencio frente a la broma de la que todo el mundo se ríe: la broma misógina, la broma racista, la broma antisemita. Silencio y más tarde, amnesia. Paralizándonos cuando el lenguaje del opresor empieza

a surgir de los labios de alguien que admiramos, de alguien cuyo coraje y elocuencia nos han emocionado: *Ella no quería decir eso en realidad, él no dijo eso en realidad.* Pero esa excrecencia se va construyendo sin que la veamos, como el sarro dentro de las teteras.

1948: Regreso a casa al acabar mi primer año en la universidad, entusiasmada con las nuevas percepciones, la nueva información. Soy la hija que ha salido al mundo, a la cima del prestigio intelectual, a Harvard, cumpliendo las expectativas que mi padre había puesto en mí, pero también la que se ha expuesto a influencias peligrosas. Ya se me ha reprobado por asistir a una reunión de Henry Wallace y el Partido Progresista. Yo desafío a mi padre: «Por qué no me has dicho que soy judía? ¿Por qué nunca comentas que eres judío?» El responde comedidamente, «Sabes que yo nunca he negado que soy judío. Pero para mí no es importante. Soy científico, un deísta. No sirvo para la religión organizada. Prefiero vivir en un mundo con muchos tipos de personas. Hay judíos a los que admiro y otros a los que desprecio. Soy una persona, no simplemente un judío». Las palabras son como yo las recuerdo, quizás no fueron dichas exactamente así. Pero ése era el mensaje. Y contenía la suficiente verdad —las negaciones se nutren de verdades parciales— como para ser durante cierto tiempo incontestable, dejándome plantada, partida de raíz, jadeando por hallar claridad, aire.

En aquel tiempo Arnold Rich vivía en suspenso, esperando que lo nombraran para la cátedra de patología en la Johns Hopkins. El nombramiento se retrasó durante años, ningún judío había sido catedrático en esa escuela de especialización en medicina. Y él lo deseaba con todas sus fuerzas. Debe de haber sido una época muy amarga para él puesto que había creído enormemente en el poder redentor de la capacidad, de ser el más brillante, el más inspirado para el trabajo. Teniendo suficiente brillantez, presumiblemente podías hacer que dejara de importar el que fueras judío; podías llegar a ser el *único* judío en un mundo de gentiles, un judío tan «civilizado», tan poco «vulgar», combinando de una manera tan atractiva la gentileza sureña con los valores culturales europeos, que nadie podría confundirte jamás con los ásperos, «aprovechados» judíos de Nueva York, los «gritones, histéricos» refugiados del Este de Europa, los «endomingados» judíos de las ciudades del sur.

A mi hermana, a mi madre y a mí se nos conminaba constantemente a hablar en público sin gritar, a vestir sin ostentación, a reprimir toda viveza o espontaneidad, a asimilarnos a un mundo que podría vernos demasiado llamativas. Supongo que se podía considerar que mi madre, aunque era totalmente gentil, se comportaba «vulgarmente» o «de forma judía» si se reía demasiado alto o hablaba con agresividad. La madre

de mi padre, que vivía con nosotros la mitad del año, era un modelo de conducta circunspecta, vestida de color azul oscuro o lavanda, reservada cuando estaba con gente, comportándose siempre como una dama, llevando como únicas joyas una cadena de oro, un fino prendedor o un collar de perlas. Unas pocas veces, en familia, vi llamear su rabia, sentí la pasión que reprimía. Pero cuando Arnold nos llevaba a un restaurante o de viaje, las mujeres Rich estaban siempre ejercitadas para armonizar con la categoría WASP que mi padre creía que seguramente nos protegería a todas —que quizás nos haría irreconocibles para los «judíos de verdad» que querían atraparnos, arrastrarnos al *shtetl*, al gueto, en sus diversas manifestaciones.

Porque, sí, ése era uno de los mensajes —que algunos judíos irían detrás de ti en cuanto te hubieran «reconocido» para que te unieras a ellos, para volver a entrar en un mundo que era desordenado, ruidoso, impredecible, quizás pobre— «aunque», como mi madre me escribió una vez criticando la gran cantidad de amigos judíos que había elegido en la universidad, «algunos de ellos sean las personas más brillantes y fascinantes que encuentres». Me pregunto si ése no es un mensaje de asimilación —de América—, que los poco agraciados por la suerte o los de poco éxito quieren tirar de ti hacia atrás, que identificarte con ellos es coartar tu movilidad, perder la preciosa oportunidad de asimilarte, de llevar una existencia emblemática. Los judíos podían ser «fascinantes» como individuos pero llegaban con familias numerosas e indómitas que «echaban sopa de pollo por la cabeza de todo el mundo» (utilizando la frase de un poeta blanco del sur). De esta forma, el antisemitismo se podía justificar por la mala conducta de algunos judíos; y si no cortabas de manera efectiva con la familia siempre habría un primo remoto, el «tipo inadecuado» de judío, que mantendría el parentesco.

Siempre he creído que su actitud hacia otros judíos dependía de quiénes fueran ellos... Tenía la impresión de que los judíos con esta base cultural menospreciaban a los judíos del Este de Europa, y esto incluía a los judíos polacos y a los judíos rusos, que generalmente no eran tan educados. Esto es de una carta que me escribió recientemente un gentil que había trabajado en el departamento de mi padre, y al que yo había preguntado sobre el antisemitismo en aquel lugar, y en concreto con respecto a mi padre. Este informador me dijo también que era muy difícil percibir el antisemitismo en Baltimore porque el racismo causaba una impresión mucho más intensa: *Casi se podría pensar que los negros iban a un cielo diferente del de los blancos, porque los cuerpos se guardaban en morgues separadas, y algunas personas blancas no querían siquiera transfusiones de*

sangre de donantes negros. La mente de mi padre era, de manera predecible, racista y misógina; sin embargo, cuando era estudiante de medicina, anotó en su diario que la caballerosidad de los hombres del sur dejaba de existir en el momento en que ningún hombre blanco cedía el asiento en el tranvía a una anciana y cansada Negra que iba de pie en el pasillo. ¿Era ésta la percepción de un judío —la percepción de un marginado— a pesar de que el marginado luchaba por estar dentro?

Como lo que no se nombra nos impregna con frecuencia más que lo que existe, creo que el judaísmo de mi padre moldeó profundamente mi propia identidad y la existencia de nuestra familia. Ambas se moldearon por el antisemitismo externo, por el odio que mi padre tenía hacia sí mismo, y por su orgullo judío. Lo que Arnold hizo, pienso yo, fue denominar su orgullo judío de otra forma: éxito, aspiraciones, genio, idealismo. Todo aquello que era inaceptable se dejó atrás bajo la etiqueta de judaísmo o de judíos «inadecuados» —ineducados, agresivos, gritones. El mensaje que yo capté es que éramos realmente superiores: ningún padre había coleccionado tantos libros, había viajado tanto, sabía tantos idiomas. Baltimore era una ciudad musical, pero generalmente, en las familias de mis compañeros y compañeras de escuela, esta cultura era para las mujeres. Mi padre era un músico amateur, leía poesía, adoraba el saber enciclopédico. Merodeaba y se precipitaba sobre mis papeles escolares, insistiendo en que usara bibliografía «adulta»; criticaba mis poemas por mi técnica incorrecta y me daba libros de rima, métrica y estilo. Su inversión en mi intelecto y talento fue egoísta, tiránica, terca, y terriblemente molesta. Sin embargo, me enseñó a creer en el trabajo duro, a desconfiar de la inspiración fácil, a escribir y reescribir, a pensar que, aunque era mujer, era una persona erudita, a tomarme las ideas en serio. Me hizo sentir, a una edad muy joven, el poder del lenguaje y lo que yo podía descubrir en él.

Los Rich éramos orgullosos, pero teníamos que ser también muy cautos. Nuestra conducta debía ser más correcta que la de otras personas. No se debía confiar en los extraños, ni siquiera en los amigos; los asuntos familiares no debían salir de la familia; el mundo estaba lleno de potenciales calumniadores, traidores, *gente que no podía entender*. Incluso en el seno de la familia, me doy cuenta de que nunca en mi vida había conocido realmente los sentimientos de mi padre. Y aun así, él hablaba —monologaba— con una intensidad torrencial. Podías crecer hipnotizada por la electricidad del lugar, por los significados fundamentales que se inferían de las cosas más simples. Esto me parecía una señal de que todos vivíamos en un plano de alta emocionalidad. Era muy difícil para una hija bien dotada separase de este campo de fuerzas.

Es fácil considerar esa intensidad como algo judío, y no dudo de que esa pasión es una de las cualidades que se requieren para sobrevivir a generaciones de persecución. Pero, ¿qué sucede cuando la pasión se escinde de su base original, cuando el mundo no-judío blanco te está diciendo suavemente «Parécete más a nosotros y podrás ser casi uno de los nuestros»? ¿Qué sucede cuando la supervivencia significa ir cerrando una arteria emocional tras otra? A sus antepasados europeos se les había prohibido viajar o se les había expulsado de un país tras otro, se les habían aplicado impuestos especiales si traspasaban los límites de la ciudad, se les había obligado a llevar ropas especiales e insignias, se les había restringido a los barrios más pobres. El había deseado ser un «espíritu libre» y viajar por todas partes entre «toda clase de gente». Sin embargo, en la flor de su vida, habitó un mundo cada vez más retirado en su casa de la colina, en un barrio donde se suponía que los judíos no podían comprar propiedades, dependiendo casi exclusivamente de la interacción con su esposa e hijas para obtener contacto emocional. En su hogar, creó un sistema de defensa privado tan complejo que incluso cuando se estaba muriendo, mi madre se sintió incapaz de hablar libremente con sus colegas o con cualquier otra persona que pudiera haberla ayudado. Por supuesto, ella aceptó todo esto.

La soledad del «único», del simbólico, no se siente frecuentemente como soledad sino como una especie de cámara de eco sin vida. Ciertas cosas, aunque deberían, no resuenan. En algún sitio, Beverly Smith escribe sobre las mujeres de color que son «inspiración para la conducta» de las demás. Cuando no hay nadie que «inspire tu conducta» para actuar más allá de los márgenes de lo establecido, hay una atrofia, una disminución, que es parcialmente invisible.

Me casé en 1953, en la Hillel House de Harvard, debajo de un retrato de Albert Einstein. Mis padres se negaron a venir. Me estaba casando con un judío del «tipo inadecuado», de procedencia ortodoxa del Este de Europa. Nacido en Brooklyn, había ido a Harvard, se había cambiado el nombre, que estaba unido indisolublemente a su infancia y hacia el que sentía una terrible ambivalencia. Mi padre consideró este matrimonio como el haber caído presa de una familia judía de la rama europea del Este.

Como muchas mujeres que conocí en los años cincuenta y que vivían bajo un imperativo heterosexual entonces no cuestionado, me casé porque no conocía una forma mejor de desconectar de mi familia. Me casé con un «judío real» que se sentía dividido casi por igual entre su problemática aunque arraigada identidad judía, y el impulso hacia la aprobación yanqui, la asimilación. Pero al menos no estaba a la deriva

como un emblema único en un mundo de gentiles. Vivíamos en un mundo en el que había muchos matrimonios cruzados y en el que se aceptaba un cierto «sabor judío» dentro de la cultura no-judía dominante. La gente hablaba con soltura del «odio hacia sí mismo del pueblo judío», pero pocas veces se señalaba el antisemitismo. Era como si se pudieran tener las dos cosas —identidad y asimilación— sin tener que pensar mucho en ello.

Me sentía conmovida, sorprendida y agradecida por el afecto y amabilidad que los padres de mi marido me mostraron a mí, la medio *shiksa*.[5] Yo me moría por abrazar a esa familia, el nuevo y misterioso mundo judío. No fue nunca una cuestión de conversión —mi marido había dejado desde hacía mucho tiempo de ser practicante— sino de un ardiente deseo de hacerlo bien, de agradar a esos nuevos padres, de que se curara la división de la conciencia en la que me había criado, y, por supuesto, de pertenecer. En el piso grande y soleado de Eastern Parkway, los sábados por la tarde se ponía la mesa con un mantel blanco o bordado y con platos de bizcocho, de tartas de café y de semillas de amapola, de galletas, para una reunión familiar donde todo el mundo comía y bebía —café, leche, tarta— y donde más tarde la conversación se mantenía todavía entre las mujeres arremolinadas en torno a la mesa o en la cocina, mientras los hombres acababan en la sala de estar viendo algún partido. Nunca había conocido este tipo de familia, en la que las burlas se intercambiaban alegremente, los secretos se susurraban entre dos o tres en una esquina, los hijos y los nietos presumían, y se inspeccionaba abiertamente a la nueva nuera. Me sentía profundamente atraída por todo esto, incluyendo la práctica puntillosa del *kashrut*,[6] el simbolismo que se escondía detrás de las tareas cotidianas en la cocina. Yo veía todo ello como la quintaesencia de lo auténticamente judío y distancié como si fueran objetos a su gente y su cultura. Mi antisemitismo, que yo no había analizado, me permitía hacerlo. Pero, de la misma forma, tampoco había reconocido todavía que como mujer mantenía una relación particular con la familia y la cultura judías, sobre la que no había reflexionado.

Hubo varios años en los que no vi y apenas me comuniqué con mis padres. Al mismo tiempo, la personalidad de mi padre atormentaba mi vida. Había sido tal el poder de su voluntad en nuestra casa, que durante mucho tiempo pensé que tendría que pagar de alguna forma

---

5. N. de la T.: *Shiksa*: término utilizado normalmente por los judíos ortodoxos para designar a una mujer no judía.

6. N. de la T.: *Kashrut*: leyes judías respecto a la dieta alimenticia.

terrible por haberle desobedecido. Cuando finalmente nos reconciliamos y mi marido, nuestros hijos y yo empezamos a tener un contacto mínimo y formal con mis padres, el obsesionante poder de la voz o la escritura de Arnold había dado paso a una sensación aburrida de ira y dolor inútiles. Quería que él me protegiera y me aprobara, no como lo había hecho cuando yo era una niña, sino como a la mujer que era, que tenía su propia opinión y que había tomado sus propias decisiones. Esto, finalmente me di cuenta, no iba a suceder; Arnold exigía una lealtad absoluta, una sumisión absoluta a su voluntad. Al separarme de él, al darme cuenta del precio al que había comprado esa aprobación, que anteriormente había sido intoxicante, aprendí de forma concreta muchas cosas acerca del patriarcado, en particular acerca de la forma en que se controla y recompensa a la mujer «especial», a la hija dotada.

Arnold Rich murió en 1968 después de una enfermedad larga y degenerativa; se le había ido la cabeza y durante años había ido perdiendo la vista. Para mí fue un año en el que se intensificó mi conciencia política: los asesinatos de Martin Luther King y Robert Kennedy, la huelga en Columbia. No era que estos acontecimientos y las reuniones y manifestaciones que los rodearon reemplazaran el tiempo de luto por mi padre; yo había llevado luto durante mucho tiempo por nuestra relación temprana, primaria e intensa, y no siempre positiva, pero en la que se me había hecho sentir constantemente que lo que yo hiciera con mi vida, las elecciones que llevara a cabo, las actitudes que mantuviera, tendrían grandes consecuencias.

•

A veces, a mis treinta y tantos, de visita en Brooklyn, me sentaba en Eastern Parkway con un carrito de bebé a mis pies, en una de las muchas filas de mujeres judías jóvenes en bancos con niños en aquel barrio. Solía ver a los Hasidim Lubavitcher[7] —que entonces estaban empezando a trasladarse al barrio de Crown Heights— paseando los días de sabbat, las mujeres con sus *shaytls*,[8] un poco por detrás de los hombres. Mi suegro los señalaba considerándolos bastante exóticos, demasiado antiguos, quizás demasiado poco asimilados incluso para su devoto pero americanizado sentido de la identidad judía. Me llevó muchos años entender —en parte porque yo entendía muy poco de clases en América— que en mi propia familia y en las diferentes familias de mis

7. N. de la T.: Hasidim Lubavitcher: miembros de una secta judía creada en el siglo XVIII dedicada a una estricta observancia de las leyes y ritos religiosos.

8. N. de la T.: *Shaytl*: pelucas que usan las mujeres judías de ciertos círculos ortodoxos para no mostrar su pelo, como señal de modestia.

parientes políticos había grados y jerarquías dentro de la asimilación, que desconfiaban unos de otros, y que también había rasgos geográficos diferenciales, como entre la comunidad judía del sur y la de Nueva York, cuyos modales y costumbres variaban según las clases y las líneas regionales.

Tenía tres hijos antes de cumplir treinta años, y durante aquel tiempo tuve con frecuencia la impresión de que una mujer judía, una madre judía, se percibía dentro de la familia judía como un ser enteramente físico, una productora y criadora de niños y niñas. La experiencia de la maternidad iba finalmente a radicalizarme. Pero antes de ello, me topé con la institución de la maternidad de forma directa en su versión cultural judía, y me sentí rebelde, con humor cambiante, a la defensiva, incapaz de distinguir lo judío de la simple maternidad o del destino de las mujeres. (Vivía en Cambridge, no en Brooklyn; pero también allí mujeres cultas, desasosegadas, se sentaban en bancos con carritos de bebé, paralizadas, no por las expectativas culturales judías, sino por las expectativas sociales de la clase media americana de los años cincuenta.)

A mis hijos los llevaban de manera irregular a *Seders*,[9] a *bar mizvahs*[10] y a servicios religiosos especiales en el templo de su abuelo. Su padre encendía velas en el *Hanukkah*,[11] rememorando cada año el significado inglés de una conmemoración religiosa hebrea, mientras yo permanecía a su lado. Todos celebrábamos una Navidad no religiosa, liberal. Yo leía en voz alta fragmentos de los libros de Ester, los Macabeos y Moisés, y también de libros sobre trolls noruegos, abuelas chinas, y celtas que mataban dragones. Su padre contaba historias de su infancia en Brooklyn, de su abuela en el Bronx, a la que había que ir a visitar en metro todas las semanas, de sus travesuras en la escuela hebrea, de haber sido un judío listo en la Escuela Secundaria para chicos. En el liberalismo permisivo de Cambridge, podías criar a tus hijos para que fueran judíos de una forma tan poco concreta o tan distintiva como tú quisieras, pero los mitos y el calendario cristianos organizaban el año. Mis hijos crecieron sabiendo mucho más que yo acerca de la existencia y los significados concretos de la cultura judía, pero no recuerdo haberme sentado con ellos y decirles que a millones de personas como ellos,

---

9. N. de la T.: *Seder*: cena conmemorativa de las familias o comunidades judías que se celebra en la primera y segunda noches de la fiesta del *Passover*, para recordar la liberación hebrea en Egipto.

10. N. de la T.: *Bar Mizvah*: ceremonia de iniciación que reconoce la entrada de los chicos judíos en la mayoría de edad religiosa al cumplir los trece años.

11. N. de la T.: *Hannukah*: fiesta judía de ocho días que conmemora el momento en el que el Templo de Jerusalén se volvió a dedicar a usos religiosos.

niños muchos de ellos, se los había acorralado y asesinado en la Europa de la época de sus padres. Ni fui capaz de decirles que provenían en parte de la rica y milenaria cultura ashkenazic del Este de Europa que había sido destruida por el Holocausto, o que provenían de un pueblo cuyas tradiciones, religiosas y laicas, incluían el odio hacia la opresión y el imperativo de perseguir la justicia y cuidar de las personas desconocidas —una visión anti-racista, socialista y, a veces, incluso feminista. Yo no podía decirles estas cosas porque no estaban todavía definidas dentro de mi propia mente.

Recuerdo que la aparición del movimiento por los Derechos Civiles en los años sesenta me elevó por encima de una sensación de frustración personal y desesperanza. Al leer en los años cincuenta los primeros ensayos de James Baldwin, se había despertado en mí la sensación de que situaciones aparentemente «dadas», como el racismo, podían analizarse y describirse y que esto podía conducir a la acción, al cambio. El racismo había sido un hecho tan pronunciado e implícito en mi niñez y adolescencia, lo había sentido como algo tan central en medio de los silencios, negaciones, crueldades, miedos y supersticiones de mis primeros años, que en algún lugar de mis sentimientos debe haber existido la esperanza de que si la gente Negra podía liberarse de las inmensas cargas políticas y sociales que se veía forzada a soportar, yo también podría llegar a liberarme de todos los fantasmas y sombras de mi niñez, los nombrados y los sin nombre. Cuando «el movimiento» comenzó, lo sentí como algo extremadamente personal. Y eran con frecuencia personas judías quienes salían en defensa de la justicia de la causa, estudiantes y abogados por los derechos civiles, judíos, quienes viajaban al sur; fueron dos jóvenes judíos a quienes se encontró asesinados junto a un joven Negro en Mississippi: Schwerner, Goodman, Chaney.

El traslado a Nueva York en la mitad de la década de los años sesenta significó verme inmersa casi inmediatamente en el debate acerca del control de las escuelas públicas por parte de la comunidad, en el que profesores, profesoras, padres y madres judíos y Negros se situaban frecuentemente en lados opuestos de barricadas extremadamente militantes. Era fácil siendo una liberal de raza blanca lamentar y condenar el racismo de los padres y madres judíos de clase media o de los iracundos profesores y profesoras judíos, entre ellos muchas mujeres mayores; proyectar sobre aquellas personas nuestro propio racismo, o sentirlo como algo demasiado doloroso para considerarlo. La lucha por los derechos civiles Negros era clara para mí: sabía que la segregación era incorrecta, que la desigualdad de oportunidades era incorrecta; sabía que particularmente la segregación era algo más que una serie de reglas legales y

sociales, que indicaba, incluso, que la gente blanca «decente» vivía en una red de mentiras, arrogancias y connivencias morales. En el mundo de la asimilación judía y de los políticamente liberales, que era lo que yo conocía mejor, las cosas eran, sin embargo, mucho menos claras para mí y el antisemitismo casi ni se mencionaba. Era posible incluso que la preocupación por el antisemitismo se percibiera como algo reaccionario, una monomanía de la revista *Commentary*, o, más tarde, de la Liga de Defensa Judía (*Jewish Defense League*). La mayor parte del trabajo político que yo hacía a finales de los años sesenta se relacionaba con temas raciales, particularmente como profesora de la City University durante la lucha por las admisiones libres. Los y las colegas de raza blanca que yo consideraba aliados eran, creo, en su mayor parte judíos. Sin embargo, era fácil ver a otros judíos de Nueva York que habían salido de la pobreza y la explotación a través del sistema de escuelas públicas y de los City Colleges gratuitos, poniendo obstáculos a estudiantes Negros o de Puerto Rico que intentaban hacer lo mismo. No comprendía entonces que yo vivía entre las dos corrientes de la identidad social judía: la del judío como visionario y activista radical que considera la opresión algo prioritario, y la del judío como parte del plan devorador de América en el que los perseguidos, llamados a la asimilación, aprenden que el precio es tomar parte en la persecución.

Y, por supuesto, *existía* un intenso racismo entre la población judía, al igual que entre los hombres y las mujeres gentiles y blancos de la City University, parte de la amarga historia de la gente judía y Negra que James Baldwin había descrito mucho antes, en su ensayo de 1948 «The Harlem Ghetto»;[12] parte del guión de divide-y-vencerás que todavía se sigue ensayando por todos los que tenemos muy poco que ganar en ello.

En la época en que mi marido y yo nos separamos, después de diecisiete años y tres hijos, yo ya me había identificado con el movimiento de Liberación de la Mujer. Era una época asombrosa para una mujer de mi edad. En los años cincuenta había leído todo tipo de cosas, buscando la forma de asir el dolor que parecía estar sintiendo casi todo el tiempo y situarlo en un contexto más amplio, pero fueron James Baldwin y Simone de Beauvoir quienes describieron el mundo, aunque en diferente forma, de una manera que tenía mucho más sentido para mí. A fines de los años sesenta había dos movimientos políticos —uno que se enfrentaba a una severa represión y otro que estaba emergiendo— que hacían referencia a aquellas descripciones del mundo.

---

12. James Baldwin, «The Harlem Ghetto», en *Notes of a Native Son* (Boston: Beacon, 1955).

Y había, por supuesto, un tercer movimiento, o un movimiento-dentro-de-un-movimiento: los primeros manifiestos lesbianos, la aparición en escena y el activismo de las lesbianas por todas partes. Yo había sabido desde el principio que el movimiento de las mujeres no iba a ser un simple paseo por el campo, que iba a pulsar cada fibra de mi existencia, que iba a significar un volver atrás y buscar entre las sombras de mi conciencia. Leer *El segundo sexo* en la soledad de un ama de casa universitaria de los años cincuenta había sido menos peligroso que leer «The Myth of Vaginal Orgasm» o «Woman-identified Woman»[13] en un mundo donde yo debatía y discutía constantemente con otras mujeres sobre cada uno de los aspectos de nuestras vidas que por aquel entonces éramos capaces de nombrar. De Beauvoir había situado a «La Lesbiana» en los márgenes, y había muy poco en su libro que sugiriera el poder de los lazos entre mujeres. Pero la pasión de debatir opiniones con mujeres era una pasión erótica para mí, y el poner en riesgo tu propia personalidad entre las mujeres, que era un hecho necesario para sacar algo de verdad de entre las mentiras del pasado, era también erótico. La lesbiana reprimida que yo había llevado en mí desde la adolescencia empezó a extender sus brazos y su primer acto con todas las de la ley fue enamorarse de una mujer judía.

En algún momento de los primeros meses de aquella relación, yo soñaba que debatía sobre política feminista con mi amante. *Por supuesto*, le decía en este sueño, *si vas a sacar el tema del Holocausto para usarlo contra mí, no hay nada que yo pueda hacer*. Si, como creo, yo era a la vez ella y yo en el sueño, éste manifestaba la división de mi conciencia. Había sido, más o menos, una mujer judía heterosexual, pero ¿qué significaba ser una judía lesbiana? ¿Qué significaba sentirme, como me sentía, antisemita y judía a la vez? Y, como feminista, ¿cómo iba a trazar para mí misma la ruta de las opresiones dentro de la opresión?

Los primeros artículos feministas sobre la identidad judía que leí eran críticas a los elementos patriarcales y misóginos del judaísmo, o a las caricaturas de mujeres judías en la literatura escrita por hombres judíos. Recuerdo haber oído a Judith Plaskow presentar una ponencia titulada «¿Puede ser judía una mujer?» (Su conclusión era «Sí, pero...»). Poco después yo había establecido correspondencia con una antigua alumna que había emigrado a Israel, que era una apasionada feminista, y que me escribía muy detalladamente sobre las restricciones legales y sociales de las mujeres allí, la agitación del feminismo israelita contemporáneo

13. N. de la T.: «El Mito del orgasmo vaginal» y «La mujer identificada con mujeres».

y las contradicciones que sentía en su vida cotidiana. Con la nueva política, el activismo, la literatura de un tumultuoso movimiento feminista a mi alrededor —un movimiento que defendía la universalidad pero que no había reconocido todavía sus propias perspectivas raciales, étnicas y de clase, o su miedo a las diferencias entre las mujeres— alejé de mí una vez más el pensar acerca de mí misma como mujer judía. Veía el judaísmo simplemente como otra hebra del patriarcado. Si se me hubiera pedido elegir podría haber dicho (como mi padre había dicho con otras palabras): *Soy una mujer, no una judía.* (Pero siempre añadiendo mentalmente que si los judíos tuvieran que llevar la estrella amarilla otra vez, yo también llevaría una —tanto si tuviera la opción de llevarla como si no.)

A veces creo que he mirado tanto tiempo desde tantos ángulos desconectados —blanca, judía, antisemita, racista, anti-racista, casada una vez, lesbiana, de clase media, exmatriada del sur, *partida de raíz*— que nunca los llegaré a reunir. Me habría gustado, en este ensayo, unir los significados del antisemitismo y el racismo como yo los he experimentado y como creo que se cruzan en el mundo que hay más allá de mi vida. Pero no soy capaz de hacerlo todavía. Siento cómo la tensión, mientras pienso, toma nota: *Si observas una única realidad, la otra se diluirá y dispersará.* Intentar leer en una semana a Angela Davis y a Lucy Davidowicz;[14] intentar adherirme siempre a una perspectiva feminista, lesbiana —¿qué significa esto?—- Nada me ha entrenado para ello. Y a veces me siento inadecuada para hacer una afirmación como judía; siento la historia de la negación dentro de mí como una herida, una cicatriz. Porque la asimilación ha afectado mis percepciones; aquellos primeros errores en los significados, aquellos vacíos, están en mí todavía. Mi ignorancia puede ser peligrosa para mí y para los demás.

Sin embargo, no podemos esperar a que los que no están heridos reestablezcan el contacto por nosotros; no podemos esperar a hablar hasta que seamos perfectamente claros y justos. No hay pureza ni fin para este proceso durante nuestras vidas.

Este ensayo, por tanto, no saca conclusiones: es otro comienzo para mí. No es simplemente una manera de decir en la América de derechas de 1982: *Yo también llevaré la estrella amarilla.* Es un paso hacia la responsabilidad, un aumento del alcance de la responsabilidad. Sé que durante el resto de mi vida, en la próxima mitad de siglo más o menos,

---

14. Angela Y. Davis, *Women, Race and Class* (Nueva York: Random House, 1981); Lucy S. Davidowicz, *The War against the Jews 1933-1945* (1975) (Nueva York: Bantam, 1979).

todos los aspectos de mi identidad tendrán que estar comprometidos. La chica blanca de clase media a la que se enseñó a pagar el privilegio con obediencia. La judía lesbiana criada para ser una gentil heterosexual. La mujer que oyó nombrar y analizar la opresión por primera vez en la lucha por los Derechos Civiles Negros. La mujer con tres hijos, la feminista que odia la violencia masculina. La mujer que cojea con un bastón, la mujer que ha dejado de menstruar, es también responsable. La poeta que sabe que el lenguaje bello puede mentir, y que el lenguaje del opresor a veces tiene un bello sonido. La mujer que intenta, como parte de su resistencia, purificar sus actos.

VII. LA MIRADA MARGINAL: *COMPLETE POEMS, 1927-1979*, DE ELIZABETH BISHOP (1983)

Publicado inicialmente en *Boston Review* (abril 1983): 15-17.

Conocía muy bien la poesía de Elizabeth Bishop antes de conocerla a ella, y siempre conocí los poemas mejor que a la mujer. Me había sentido atraída desde el principio por el timbre de voz de sus dos primeros libros y había coincidido con ella una o dos veces en grupos literarios, que no son el mejor lugar para abrirse camino a través de la timidez y las diferencias de edad y reputación. Mucho más tarde, a principios de los años setenta, me ofrecí a llevarla de Nueva York a Boston, donde ambas vivíamos por entonces. Nos sorprendimos hablando de los recientes suicidios en nuestras vidas, contando «cómo sucedió», hablando como habla la gente que sabe que va a ser entendida. En el transcurso de este trayecto en coche olvidé tomar la salida de Hartford y conduje hasta Springfield sin darme cuenta. Esta conversación fue la única de acercamiento e intimidad que tuve con Elizabeth Bishop y casi la última vez que la vi a solas.

Me había sentido atraída, pero también repelida, por las primeras obras de Bishop —me refiero a *repeler* en el sentido de que me negaban el acceso, de que parecían expulsarme. En parte, mis dificultades con ella eran las dificultades de su poesía, de la Bishop que, como poeta joven, encontraba un nivel y un lenguaje propios. Pero en parte eran dificultades que yo traía conmigo, como poeta todavía joven que ya estaba empezando a cuestionarse la identidad sexual, a buscar una genealogía femenina aunque no conscientemente lesbiana todavía. Por entonces yo no había relacionado los temas de extrañamiento y marginalidad en su obra, ni sus codificaciones y oscuridades, con una identidad lesbiana. Yo buscaba una tradición femenina clara y la tradición que yo descubría era difusa, esquiva, con frecuencia críptica. Sin embargo,

teniendo en cuenta especialmente los tiempos y costumbres de los años cuarenta y cincuenta, la obra de Bishop me parece ahora extraordinariamente honesta y valiente.

Se suponía que las mujeres poetas que buscaran contemporáneas de más edad en aquellos momentos debían contemplar a «Miss» Marianne Moore como el paradigma de lo que una mujer poeta podía conseguir, y, después de ella, a «Miss» Bishop. A ambas las había seleccionado y les había dado su aprobación el «establishment» literario que era, como ahora, blanco, masculino y, cuando menos, ostensiblemente heterosexual. El nombre de Elizabeth Bishop se pronunciaba, y sus libros se reseñaban, con profundo respeto. Pero se prestaba atención a sus triunfos, a su perfección, no a su lucha por la autodefinición y su sentido de la diferencia. De esta forma, su reputación la hizo menos accesible para mí, y no al contrario. Lo infrecuente de sus apariciones públicas y lo remoto de su geografía —vivió durante muchos años en Brasil, y parece ser que con una mujer, pero nosotras no lo sabíamos— hizo de ella un modelo de vida confuso y problemático para una mujer poeta.

Algunos de los poemas de su primer libro, *North and South* (1946), me parecieron impenetrables: intelectualizados hasta ser evasivos (por ejemplo, «The Map»), usando largas metáforas para crear máscaras (por ejemplo, «A Miracle for Breakfast», «The Monument», «The Imaginary Iceberg»). Ese primer libro tiene huellas de Miss Moore; por ejemplo, el uso remilgado de citas dentro de un poema, un amaneramiento que Bishop rechazó pronto. Y la estrategia general de muchos poemas —el poema-acerca-de-un-objeto que se convierte en el poema-como-objeto— le debe mucho a Moore. Bishop escribió ese tipo de poemas más tarde (véase «12 o'Clock News», por ejemplo), pero no con frecuencia. Cada vez más sus poemas representaban la necesidad de situarse ella misma dentro de lo real, de relacionarse con un pasado privado, con la familia, la clase y la raza, con su presencia como poeta en ciudades y paisajes donde el sufrimiento humano no es metafórico.

Me ha fascinado la diversidad de desafíos que surgen en *The Complete Poems, 1927-1979*[1] (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1983), las cuestiones —poéticas y políticas— que promueve, las oportunidades que proporciona. Sumándose a los cuatro volúmenes que se publicaron mientras vivió, esta edición —adornada por el trabajo de la dotada diseñadora Cynthia Krupat— incluye poemas tardíos que aparecieron

1. N. de la T.: Existe una versión española de una selección de sus poemas. Véase Orlando José Hernández, ed. y trad., *Antología Poética: Elizabeth Bishop* (Valencia: Poesía, 1988).

en revistas después de *Geography III* (1976), algunos poemas publicados póstumamente, once poemas escritos entre los dieciséis y los veintiún años de edad, algunos poemas tardíos no recogidos en colecciones, y traducciones. Parte del valor de tal colección es la oportunidad que proporciona de ver dónde empiezan a establecerse ciertas obsesiones y motivos y cómo se van abriendo camino a través de toda una vida de poemas, cómo ciertos ecos suenan y se desvanecen, cómo el estilo sufre una metamorfosis a lo largo del tiempo. Esta colección ofrece no sólo desafíos y preguntas, sino un placer muy profundo también. En sus últimas obras especialmente, Bishop es difícil de citar porque sus poemas están colgados frecuentemente de una larga hebra, la progresión del lenguaje y de las imágenes no se separa fácilmente en extractos. Por la misma razón es una poeta excelente para ser leída en alta voz.

Mientras ella vivió, los críticos de Bishop apreciaron en su mayor parte su poder de observación, su lenguaje descriptivo tan cuidadosamente articulado, su ingenio, su inteligencia, la individualidad de su voz. Reconozco lo extraordinario de todo ello, la maravillosa flexibilidad y solidez de su escritura, su falta de autoindulgencia, su capacidad para escribir sobre la pérdida y el tiempo pasado sin compasión y con precisión, como en los poemas «Sestina», «The Moose», «Filling Station», «First Death in Nova Scotia», «At the Fishhouses». Quiero rendir este homenaje y proseguir con aspectos de su obra que no he visto analizados todavía. En particular me interesa su experiencia de la marginalidad, íntimamente —aunque no exclusivamente— relacionada con la marginalidad esencial de la identidad lesbiana, y la forma en que su mirada marginal permite a Bishop percibir otros tipos de marginalidad e identificarse, o intentar identificarse, con ellos. Creo que merece que se la lea y se la valore no sólo por su lenguaje e imágenes, o por su personalidad dentro de los poemas, sino por la forma en que se sitúa en el mundo.

Elizabeth Bishop nació en Worcester, Massachusetts, en 1911; su madre murió en una institución mental cuando ella tenía cinco años —una pérdida que duró siempre. Su padre ya había muerto. Emigró no una, sino varias veces: primero a Nova Scotia para ser criada por parientes, después de vuelta a Estados Unidos, luego a Brasil, después, de vuelta a Nova Scotia tras la muerte de Lota de Soares. Viajar —no de «vacaciones», no como «escape»— fue desde muy pronto algo consustancial a ella.

> Continente, ciudad, patria, sociedad:
> la elección no es nunca ni abierta ni libre,

Y aquí, o allá ... No. ¿Tendríamos que habernos quedado en casa
dondequiera que eso quede?

(«Questions of Travel», «Cuestiones de viaje»)

La niña «diferente» por no tener padres, la emigrante que piensa comprensiblemente que «preferiría tener el iceberg más que el barco», la mujer que escribe, conscientemente o no, «contra la inundación masculina» (palabras de Woolf), la lesbiana que escribe bajo la falsa universalidad de la heterosexualidad, la extranjera que puede dar poco por sentado —todas ellas pueblan la voz poética y la mirada de Bishop. La marginalidad es una condición en la que la mayor parte de la gente emplea (o con frecuencia se ve obligada a emplear) mucha energía para intentar negarla o evadirla con cualquier clase de adaptación o disfraz protector que esté al alcance de su mano. La poesía también puede servir de disfraz protector; la persona social que es el o la poeta puede también intentar «asimilarse», pero el precio de la asimilación externa es la fragmentación interna.

El dolor de la fragmentación está presente de forma muy acusada en algunos de los primeros poemas de Bishop, especialmente en «A Word with You», escrito cuando tenía veintidós, que es una tensa conversación unilateral, llena de pánico, durante la que los animales salvajes escapan sin control:

¡Cuidado! allí está aquel maldito mono de nuevo
siéntate en silencio hasta que se vaya
u olvide las cosas que sabe
(sean las que sean) sobre nosotros, entonces
podremos empezar a hablar otra vez.

En *North and South*, «La maleza» crece y divide el «helado» corazón de tal forma que éste derrama dos «impetuosos, turbios torrentes». «The Gentleman of Shalott» es un hombre partido por la mitad cuyo otro medio es en realidad el reflejo en un espejo. «The Colder the Air» y «Chemin de Fer» se pueden interpretar como dos posibilidades opuestas y desoladas. La «cazadora del aire de invierno» tiene todo bajo control al haber reducido el mundo, con una fría determinación, a la galería donde dispara; la persona que narra el poema no tiene ese poder y bajo la heladora superficie, los versos tiemblan con una rabia a duras penas reprimida. En «Chemin de Fer» la persona que habla está también en una posición peligrosa, «sola sobre las vías del tren», mientras

el «sucio ermitaño» que dispara su arma sin hacer blanco, se siente incapaz de sobrevivir:

«¡El amor debería actuar!»
gritó el sucio ermitaño.
A través de la charca, un eco
trataba una y otra vez de confirmarlo.

¿Qué significa que el amor debe actuar, especialmente en soledad y en un mundo que no confirma ese imperativo?

Asumirte como marginal, como «invertida», en jerga antigua, e intentar vivir y amar en dos mundos es soñar con un imposible lugar seguro, con el parque y la fuente vueltos del revés de «Sleeping on the Ceiling» o «Insomnia»,

ese mundo invertido
donde la izquierda es siempre la derecha
donde las sombras son en realidad el cuerpo
donde estamos despiertos toda la noche,
donde el cielo es tan llano como el mar
es ahora profundo, y tú me amas.

En «O Breath» —uno en la secuencia de los cuatro poemas de amor, cortos y tensamente atados— existe la evocación todavía ambivalente de

algo con lo que quizás pueda regatear
y pactar por separado por debajo
en su interior aunque nunca con.

Hay perturbaciones y tensión en estos «Four Poems», pero hay también una ojeada, al menos, a algún tipo de liberación erótica:

Pálida cara
que intentó resolver el rompecabezas de su prisión
y halló la solución con un beso inesperado,
cuyas pecosas e insospechadas manos se encendieron.

El poema primero y que da título a *A Cold Spring* puede leerse como la historia de un desplegarse lento, deliberado y erótico, que culmina

con una imagen de «pastos en sombra» desde los cuales las luciérnagas salen «exactamente como las burbujas del champán». El poema final de esta colección, «Shampoo», celebra un rito serio, tierno y práctico entre dos mujeres:

Las estrellas fugaces en tu pelo negro
en brillante formación
¿dónde se reúnen,
tan rectas, tan pronto?
—vamos, déjame lavarlo en este gran barreño de hojalata
abollado y brillante como la luna.

Pero Bishop dejó atrás, en el último poema no publicado del último año de su vida, su última palabra acerca de la fragmentación, las decisiones y las cuestiones del viaje:

Capturada —la burbuja
en el nivel,
una criatura dividida,
y la aguja de la brújula
vacilante y temblorosa,
indecisa.
Liberado —el mercurio
del termómetro roto
se escapa;
y el pájaro multicolor
desde el estrecho bisel
del espejo vacío,
vuela dondequiera
que se le antoja, ¡alegre!

(«Sonnet», «Soneto»)

Poemas que examinen las relaciones íntimas están casi totalmente ausentes de la obra tardía de Bishop. Aparece en su lugar una serie de poemas que analizan las relaciones entre personas que están distantes por razones de desigualdad: ricos y pobres, propietarios y arrendatarios, la mujer blanca y la mujer Negra, el invasor y la gente nativa. Incluso en su primer libro ella había planteado el tema de la existencia de la mujer Negra en un mundo blanco. El poema «Cootchie» presenta el destino de una mujer Negra que ha muerto, presumiblemente ahogada,

quizás un suicidio. La mujer blanca para la que trabajaba está no sólo literalmente sorda sino también absorta en sí misma; no «comprenderá». «Songs for a Colored Singer», que se rumorea que se escribió con Billie Holiday en mente, comienza:

La colada cuelga de la cuerda
pero no es mía.
Ninguna de las cosas que puedo ver
me pertenecen...

Este es el intento de una mujer blanca —respetuoso, pienso— de hablar a través de la voz de una mujer Negra. Una empresa arriesgada que muestra sin querer los fallos y la torpeza de tal postura. Los personajes poéticos que adoptamos, el grado en que usamos vidas despojadas y violadas por nuestra propia cultura, el problema de los estereotipos raciales en las mentes blancas, el tema del poder, derecho u obligación del escritor o la escritora de hablar por la gente a la que se le niega la voz, el deber de callarse a veces o de dejar sitio al menos a las personas que puedan hablar con autoridad más inmediata, son cuestiones cruciales en nuestro tiempo, cuestiones que son importantes en gran parte de la obra de Bishop. Lo que yo valoro es su intento de reconocer a otros seres marginales, vidas periféricas de una manera en que la suya no lo es, mucho antes de que el movimiento por los Derechos Civiles hiciera que esa toma de conciencia estuviera temporalmente de moda entre algunos escritores blancos.

Brasil, un país multirracial y sin embargo todavía racista y fragmentado en clases sociales, abrió claramente para Bishop una gama más amplia de comprensión. Sus primeros poemas sobre Brasil capturan la presencia de la colonización y el esclavismo:

Y así, los cristianos, firmes como clavos...
con sus chirriantes armaduras, llegaron y no lo encontraron todo desconocido...
Inmediatamente después de la misa...
arrancaron las telas que colgaban,
cada uno salió a agarrar a una india para sí—
aquellas mujeres enfurecidas que gritaban,
llamándose unas a otras (o ¿es que se habían despertado los pájaros?)
y se refugiaban, se refugiaban siempre, detrás de aquéllas.

Algunos de los mejores poemas brasileños de Bishop son ejercicios para establecer relación con su posición de mujer extranjera blanca que habita, como miembro de una clase privilegiada, en una ciudad de mendigos y gente rica. Estoy pensando en «Faustina», «Manuelzinho», «The Burglar of Babylon», «Pink Dog». En «Faustina» dibuja la escena de una mujer blanca muriendo en su «enloquecida casa», con el pelo blanco, entre «blancas sábanas desordenadas», atendida por una sirvienta Negra. La persona que narra afronta el «acertijo» del poder blanco, la historia de lo que los blancos han hecho a la gente Negra, y la vulnerabilidad de esta anciana agonizante en particular. Es un poema de contradicciones y acerca de las extremas posibilidades entre dos mujeres. Un sueño de «libertad al fin, un constante/... sueño, de protección y descanso» frente a la «pesadilla inimaginable/que nunca antes se atrevió a durar/más de un segundo». Extremos definidos desde la perspectiva de una mujer blanca, pero que *reconoce* al menos lo «peliagudo de la cuestión». Hasta alguna poesía feminista de los últimos años, no puedo pensar en otro poema escrito por una mujer blanca, en la que la dinámica sirvienta-señora entre mujeres blancas y Negras haya recibido una atención tan poco sentimental.[2]

Bishop precede «Manuelzinho» con la anotación «Habla un amigo de la escritora», para disociarse en cierta forma del narrador, un patrón liberal que se dirige a su arrendatario que no paga. A Manuelzinho, el arrendatario, se le ve poco previsor, conmovedor, exasperante, pintoresco, cualidades tradicionalmente atribuidas a la gente colonizada; el patrón es esencialmente benigno, resignado compungidamente a la existencia de un equilibrio de poder en el que Manuelzinho debe engatusar y mendigar para conseguir dinero. En este poema, Bishop no se sitúa de manera equidistante entre el propietario de las tierras y el arrendatario. Ella no puede ser imparcial: el poema se lee, después de todo, desde el punto de vista del propietario, ya que el propio poema los

2. Merece la pena destacar que Bishop, claramente selectiva respecto a su propio trabajo, decidió no incluir el poema «A Norther-Key West» en su canon. En este poema, fechado en 1962, la observadora se distancia y sus percepciones se distorsionan por un tono artificial y crispado, que traiciona su intento de una objetividad imposible. Tampoco incluyó «House Guest» (anterior a 1969), en el que se observa a la deprimida costurera que vive en la casa como a Manuelzinho, desde una perspectiva de clase media «liberal». Aquí, aunque la poeta ha evocado cierto tono con el que los patronos han analizado siempre a sus empleados —frustrado, medio culpable, poco comprensivo— no ha encontrado la manera de criticar el tono y romper los inevitables estereotipos de la costurera. Sin embargo, me siento agradecida de haber podido leer estos poemas y ver parte del proceso de autocrítica y exploración de Bishop en territorios difíciles.

desenmascara, a él y a la autora. El poema explora esa perspectiva, dejando a quien lo lee libre de aceptarla o rechazarla. Al contrario, en «The Burglar of Babylon», vivimos en la piel del ladrón, y parece claro que a pesar del tono inexpresivo del poema, no se nos invita a permanecer neutrales: MicuÇu, que ha escapado tres veces de prisión con una incierta variedad de cargos contra él, cae en una emboscada de la milicia, que le dispara. Poco después de su muerte los soldados están de nuevo en las colinas, buscando a otros dos «enemigos de la sociedad». El exceso policial es ridículo, el drama se transmite con un métrica plana. No hay héroes en esta balada, sólo víctimas. Los ladrones son capturados y asesinados; el estado esencial de las cosas no cambia:

En las suaves y verdes colinas de Río
        Crece una espantosa mancha:
Los pobres que llegan a Río
        Y no pueden volver a casa...

Están la colina del Queroseno,
        Y la colina del Esqueleto,
La colina del Asombro,
        Y la colina de Babilonia.

Finalmente, existe un poema de 1979, «Pink Dog», subtitulado entre paréntesis «Río de Janeiro» —una brillante sátira, indignada y amarga, acerca de la creencia de que se debe culpar a los miserables de la tierra por su propia miseria, y de que deben intentar disfrazarla (o asimilarse) por su propia supervivencia. A la perra sin pelo y con costras se le aconseja que se ponga un traje de carnaval y baile la samba:

(Una madre que amamanta, por esas tetas que cuelgan.)
¿En qué barrio bajo los has escondido, pobre perra,
mientras mendigas, viviendo de tu ingenio?...

Si esto se le hace a cualquier mendigo,
drogado, bebido, o sobrio, con piernas o sin ellas,
¿qué no le harán a perros enfermos, de cuatro patas?

Al seleccionar los poemas que he analizado aquí, dentro de un espacio limitado, he dejado fuera, de mala gana, los maravillosos poemas de Nova Scotia y muchos otros, más conocidos incluso, como «Roosters», «The Fish», «Visits to St. Elizabeths» (también un poema político

serio), «In the Waiting Room», «One Art». Pero me parece a mí que el valor que Bishop tiene es más complejo y multifacético de lo que podamos haber notado, y he querido sugerir nuevos caminos de acceder a su obra. Y aún más, sólo ahora, tras una década de poesía y crítica feministas y lesbianas detrás, y tras la publicación de estos *Complete Poems*, es cuando podemos leerla como parte de una tradición femenina y lesbiana más que simplemente como a una de las pocas mujeres «excepcionales» admitidas en el canon masculino. Con demasiada frecuencia se alaba a la marginal «excepcional» o emblemática por su destreza y habilidad artística mientras se ignora su relación profunda y problemática con otros seres marginales. (Esto es en sí mismo parte del imperativo para asimilarse.) Para mí es importante saber que, a lo largo de casi toda su vida, Bishop intentó, crítica y conscientemente, explorar la marginalidad, la autoridad y la falta de autoridad, a menudo en una poesía de gran belleza y sensualidad. Que no todos estos poemas estén completamente logrados o sean del todo satisfactorios indica simplemente que los vivos a los que les importa que el arte encarne estos aspectos tienen todavía más trabajo por hacer.

VIII. RESISTIÉNDOSE A LA AMNESIA: HISTORIA Y EXISTENCIA INDIVIDUAL (1983)

Escrito para la Conferencia Clark, en el Scripps College de Claremont, California, el 15 de febrero de 1983.

Esta conferencia está dedicada a Joan Kelly, historiadora feminista, que ocupó aquí el puesto de profesora adjunta en la cátedra Clark, en 1979, y cuya prematura muerte en 1982 fue una seria pérdida para las feministas y para la historia y la teoría feministas. Quiero pronunciar su nombre aquí y aludir a su obra, y no sólo por su forma de pensar, que era apasionada, erudita y lúcida, o por el apoyo personal que me dio, como tantas otras escritoras feministas, activistas, profesoras y estudiantes. Ella continúa siendo una figura convincente e inspiradora, en parte porque su interpretación de los dos, feminismo e historia, tenía como base su propia historia de hija de bombero neoyorquino, graduada asistiendo a clases nocturnas. Ella nunca dejó de identificarse con aquellos y aquellas que por su sexo, raza o clase, habían sido anulados, y cuyas vidas habían sido oscurecidas o distorsionadas en los textos de la tradición histórica blanca, masculina y occidental.

Febrero es el Mes de la Historia Negra y hoy —15 de febrero— es el aniversario de Susan B. Anthony, una radical blanca del siglo XIX, una activista antiesclavista, una apasionada luchadora por los derechos de las mujeres, una mujer que, sin embargo, y para desventaja nuestra, fue finalmente incapaz de unir la lucha contra el racismo y el sexismo. Aunque como abolicionista se había enfrentado a la esclavitud, mantuvo, como sus contemporáneos blancos, actitudes racistas no analizadas. La exuberancia de su noble pasión se vio limitada por la obstrucción que el hecho de ser blanca representó para su visión. Este hecho a su vez obstruyó el movimiento por el cual había trabajado tanto y tanto tiempo.

Anthony siempre mantuvo que su perseverancia en la causa de los derechos de las mujeres, que se centró en el sufragio, encontró impulso en el respeto hacia sí misma, en su rechazo a ser tratada como ser humano de segunda clase. Celebrando su coraje, su insistencia en llevar un paso más allá los valores liberales de la Revolución Americana, pienso que es como mejor podemos honrarla, recordando no sólo lo que su visión implicaba, sino dónde terminaba ésta, y aceptando el desafío de continuarla con energía.

Creo que a mis hermanas blancas y a mí nos desafían por igual el legado de Anthony y la necesidad de entender, por nosotras mismas, los significados del Mes de la Historia Negra. Porque si no tenemos en cuenta el concepto de lo blanco dentro del feminismo blanco, nuestro movimiento girará sobre sí mismo y sufrirá un colapso.

Empiezo por la creencia de que la historia no es ni un campo profesional ni un «hobby» a desarrollar a través de clubs del libro o sociedades de anticuarios. Como mujer, como feminista, como judía, como lesbiana, me asedian preguntas sobre el proceso histórico, la responsabilidad histórica, cuestiones de conciencia e ignorancia históricas y la relación de todo ello con el poder. Y como poeta no sería fiel a mi propio oficio si no reconociera la deuda que la poesía tiene con la fuerza histórica de la tradición oral. Muchos de los elementos de la primera poesía escrita que han perdurado eran mnemotécnicos en su origen —repeticiones de sonidos y frases construidas en la estructura de una narración para ayudar a la memoria, porque el primer objetivo del poema era mantener vivos los recuerdos de la gente. Tribus y pueblos por todo el mundo han plasmado en la poesía esta necesidad de pasado. Por eso podemos hablar de la deuda que la historia tiene con los poetas, no sólo con relación a cómo se pasan oralmente los recuerdos y se transmite un patrimonio, sino con relación a la forma en que la poesía escrita ha mantenido viva la historia. Y no me refiero simplemente a lo obvio —a cómo *Los cuentos de Canterbury* evocan una sociedad desaparecida— sino al mantenimiento de la experiencia colectiva en poemas tales como «Channel Firing» de Thomas Hardy, «If We Must Die» de Claude McKay, «The Lines» y «Losses» de Randall Jarrell, «White Night» de Kadia Molodowsky, «Afterimages» de Audre Lorde; poemas que, aunque son individuales y subjetivos, hablan por toda una comunidad, de guerras mundiales, de levantamientos en las ciudades, del Holocausto, de linchamientos. La novelista Doris Lessing ha observado que,

> Nosotros [los europeos] vemos la historia como acontecimientos descritos en forma impresa... Para nosotros la tradición oral no es

«historia». Un libro escrito por un profesor que ha obtenido sus datos de alguien que mantiene la tradición oral es historia, y se respeta. Simplemente la semana pasada oí a un hombre de letras decir despreciativamente que los datos orales se «contradicen unos a otros», como si los «historiadores» —esto es, la gente que escribe libros— no se contradijera... Las naciones europeas no tienen tradición oral en el sentido en que lo entendería alguien de África. De arriba a abajo en África la historia se mantiene cuidadosamente en las mentes de los hombres y mujeres negros escogidos por su capacidad congénita, o por su disponibilidad para esta tarea. Así es cómo ellos han mantenido siempre la historia: como relación, relato, leyenda, en las tradiciones sobre curaciones, buen gobierno, la vida de la tribu en su entorno natural.[1]

Pero la historia no es simplemente la palabra hablada, la tradición oral. Se ha transmitido por imágenes visuales —de los muros de las pirámides a los pictogramas de Mesa Verde, al tapiz de Bayeux, a las pinturas de batallas de Uccello, a los murales de Diego Rivera mostrando la invasión española de Méjico, a los murales WPA[2] pintados en los años treinta en las paredes de los juzgados y oficinas de correos— y a través de imágenes visuales nos sigue llegando todavía. Nos llega a través de la perspectiva visual racista y sexista de películas como *El nacimiento de una nación* y *Lo que el viento se llevó*, todavía celebradas por los críticos blancos como grandes películas clásicas; a través de la lente fascista de Leni Riefenstahl en *El triunfo de la voluntad* (clasificada también como una gran película); a través de la historia compensatoria —que todavía hace de menos a las mujeres— de series de televisión como «Raíces» u «Holocausto»; a través de los decorados en tres dimensiones de los escenarios de Disneyland o Epcot, que hacen propaganda de la cultura dominante a escala gigante —una versión blanca, americana, capitalista, heterosexual y masculina. La historia no es algo que podamos tomar o dejar: siempre se nos hacen representaciones de ella a guisa de arte o entretenimiento; siempre llegan a nuestros sentidos algunas imágenes selectas del pasado, incluso en forma de moda y cosmética, como en «Nostalgia de los años cincuenta». A veces estas representaciones son bastante honestas al darse nombre: un anuncio en la revista

1. Doris Lessing, «Lessing on Zimbabwe», *Doris Lessing Newsletter* 4.1 (verano 1980).
2. N. de la T.: *Works Progress Administration*: programa de trabajo creado en 1935 bajo la presidencia de Roosevelt para personas desempleadas, víctimas de la Gran Depresión.

New Yorker del 17 de enero de 1983 anunciaba el Club de la Nostalgia:

> Sí, quiero capturar otra vez los buenos días pasados. Por favor envíenme una copia GRATIS del actual Boletín de la Nostalgia y una solicitud para ser miembro.

Hacer historia de la nostalgia no es nada nuevo; la Guerra de Secesión y la década de 1890 soportan una parte notable de ella. La autora de teatro Lorraine Hansberry destacó que sobre la Guerra de Secesión se han escrito libros enteros en los que se dedican páginas a la estructura de las batallas y a «qué ejército cruzaba el río a las dos menos cinco y de dónde colgaban sus espadas», y en los que no se menciona la esclavitud.[3] La nostalgia por la «alegre» década de 1890 nos llega completa con luces de gas, guirnaldas de lazos de terciopelo, tazas para bigotudos, mesas de mármol y ostentosos ricachones, pero es la nostalgia del hombre blanco; sirve para negar y anular las leyes y prácticas discriminatorias contra los inmigrantes asiáticos en el romántico San Francisco, la violencia contra las mujeres Negras que vivían en una neoesclavitud en el sur después de la Reconstrucción, la toma brutal de las Filipinas a manos del ejército norteamericano, a las mujeres blancas inmigrantes que trabajaban con sueldo de mujer (el más bajo) en insanos talleres de la ciudad de Nueva York, a las esclavas sexuales en los campamentos madereros del noroeste, la desposesión y el genocidio constantes contra los indios americanos. Todo ello perteneció a aquel período. La nostalgia que permite que estas contradicciones se escurran entre nuestros dedos constituye una peculiar filosofía de la historia: una filosofía de la historia que percibe sólo ciertos tipos de vidas humanas como valiosas, como merecedoras de entrar en la historia.

En el número más reciente de la publicación feminista *Heresies*, hay una notable obra de arte: dos series de sellos de correos, diseñados por la artista Janet Koenig. A primera vista son, engañosamente, sellos conmemorativos reales, pero uno conmemora «Polvo del algodón en los telares: las mujeres luchan contra la enfermedad pulmonar», y el otro, diseñado como un sello británico con la silueta de Isabel II en la esquina, muestra a una inmigrante de color que pasa delante de un muro con un graffiti de tiza, «Los blancos gobiernan en el Reino Unido». Sobre estas imágenes y el impulso para crearlas, dice Janet Koenig:

---

3. *Lorraine Hansberry Speaks Out: Art and the Black Revolution*, seleccionado y ed. por Robert Nemiroff (Caedmon recording TC 1352 [1972]).

Cuestionarse lo que está representado en los sellos de correos es empezar a imaginar la historia que ha sido excluida.[4]

La historia como «publicidad para el Estado» (frase de Koenig) ha existido en tanto que ha existido el estado; es una manera de justificar las manos que ya detentan el poder y de probar que otros no son aptos para ese poder, en parte, haciendo invisible o distorsionando cruelmente su experiencia y su cultura. No es nada nuevo decir que la historia es la versión de los acontecimientos contada por los conquistadores, los dominadores. Incluso los dominadores lo saben. Lo que la gente de color, las mujeres blancas, las lesbianas, los hombres gay, la gente con raíces en la clase trabajadora rural o industrial han dicho con gran sentimiento y pragmatismo, es que sin nuestra propia historia estamos incapacitados para imaginar un futuro porque estamos desposeídos del precioso recurso de saber de dónde venimos: el valor y los titubeos, los sueños y las derrotas de quienes existieron antes de nosotros. Joan Nestle, una de las fundadoras y conservadoras de los Lesbian Herstory Archives de la ciudad de Nueva York, ha dicho:

> Necesitamos saber que no somos algo accidental, que nuestra cultura se ha desarrollado y ha cambiado en el curso del tiempo, que tenemos, como otros, una historia social plena de vidas individuales, luchas de comunidad y costumbres en el lenguaje, el atuendo y la conducta, y todo ello considerado en totalidad constituye lo que llamamos historia[5] — el relato de un pueblo.[6]

Recobrar la historia, o la *herstory*, significa resistirse a dos poderosas presiones de la cultura americana de hoy —y, sospecho, de la cultura que están creando globalmente los imperios multinacionales de la alta tecnología. Son presiones muy similares y, sin embargo, no son la misma. Una es el imperativo para asimilarse; la otra, la idea de que socialmente una persona puede «nacer dos veces». En su búsqueda de un nivel de vida de clase media, cada oleada de inmigrantes no anglosajones se ha visto perseguida por la presión para asimilarse. Al construir un ideal de americanización e igualarlo con virtud, progresismo, decencia

4. Janet Koenig, «Commemorative Stamp Series», *Heresies: A Feminist Publication on Art and Politics* 4.3 (1982): 8.

5. N. de la T.: *Herstory* en el original. La palabra *herstory* (historia de mujeres) juega con su contrapuesto, *history* (historia de hombres).

6. Joan Nestle, «Living with Herstory», *The Body Politic* (septiembre 1983).

y valía, el imperativo de la asimilación ha garantizado también que a aquellos y aquellas menos capaces de asimilarse —con frecuencia por su color de piel o género, pero también por su etnia o religión— se les asigne el papel del Otro, sentenciados a vivir bajo leyes distintas, tratados como víctimas de una biología inferior. La presión para asimilarse dice cosas distintas a personas distintas: cámbiate el nombre, el acento, la nariz; alisa o tíñete el pelo; no salgas del armario; simula que los Peregrinos[7] fueron tus padres; bautízate como cristiano; lleva peligrosos tacones altos, muérete de hambre para parecer joven, delgada y femenina; no gesticules con las manos; valora la elite de la cultura europea por encima de ninguna otra; ríete de las bromas sobre tu propia gente; no crees problemas; sométete a los hombres blancos; sonríe cuando ellos te saquen una foto; avergüénzate de quién eres. Asimilarse significa renunciar no sólo a tu historia, sino a tu cuerpo, tratar de adoptar una apariencia distinta porque la tuya propia no es lo suficientemente buena, tener miedo a dar tu nombre por temor a que ese nombre se convierta en epíteto. A través de este imperativo, a aquellos y aquellas que pueden adaptarse se les burla la oportunidad de definirse a sí mismos y de establecer alianzas fortalecedoras y mutuamente respetuosas con otras personas que se definen a sí mismas. Se quedan sin anclas cuando se levantan las tormentas, ignorantes de su herencia. Los programas de televisión sobre el Holocausto no llenan la necesidad de los dos, judíos y no-judíos, de entender la historia judía y la continua historia del antisemitismo. Y si como mujeres aceptamos una filosofía de la historia que defiende que las mujeres están asimiladas por definición al masculino universal, que podemos comprender *nuestro* pasado a través de una lente masculina, si no somos conscientes de que incluso las mujeres *tienen* una historia, viviremos nuestras vidas igualmente sin anclas, a la deriva como resultado del viraje de los vientos de los prejuicios y los mitos.

Joan Nestle sugiere que «este regalo que es la continuidad, lleva consigo sus propias limitaciones». Sigue diciendo que «tener una *herstory* complicará con toda seguridad cualquier cuestión porque las posiciones simplistas le harán rara vez justicia». El deseo de nacer dos veces es, creo yo, en parte un deseo de escapar de las cargas, complicaciones y contradicciones de la continuidad. El modelo fundamentalista cristiano de nacer dos veces es el de un alma empapada en pecado —en lo negativo— la cual, a través de un encuentro carismático, llega a ver la verdad,

7. N. de la T.: Se refiere a los colonos ingleses que llegaron a Plymouth en el siglo XVII.

rechaza su «camino» anterior, confiesa su poca valía, acepta la redención, deja el pecado y la vergüenza detrás y toma el nuevo «camino» de la inocencia, purificada al rendirse ante un ser superior. Pero no es sólo en el fundamentalismo cristiano donde vemos este modelo. Es un modelo norteamericano muy antiguo, el modelo de la frontera, de la huida de la antigua identidad, de las viejas deudas, la vieja esposa, al nuevo nombre, a la «nueva vida». Es un modelo no sólo cristiano, sino de cultos contemporáneos: el cambio en las prendas de vestir, la cabeza afeitada quizás, el nuevo nombre, la destrucción del contacto con los viejos conocidos, el sometimiento a una autoridad que promete cambiar tu vida. Es también un modelo que se encuentra en ciertas comunidades políticas —la negación, digamos, entre la clase media, de su origen de clase, aunque a veces en su autocomplacencia ello ofenda los valores de la gente de la clase trabajadora; la pureza de la línea política correcta; el sometimiento a una autoridad que promete una nueva vida. Y las comunidades de mujeres no han sido excepciones a este modelo. En el deseo de volver a nacer hay una gran cantidad de odio hacia uno mismo. Demasiado de nosotros mismos debe eliminarse cuando borramos nuestras historias personales y nos disociamos abruptamente de lo que hemos sido. Nos convertimos en algo con menos dimensiones de lo que en realidad somos. La dialéctica entre el cambio y la continuidad es dolorosa pero profundamente instructiva, tanto en la vida privada como en la vida de un pueblo. «Ver la luz» ha significado con demasiada frecuencia rechazar los tesoros que se encuentran en la oscuridad.

Como individuos, a veces nos encontramos teniendo que romper con los valores de la gente entre la que nos hemos criado, o podemos vernos excluidos de manera forzosa de nuestra comunidad de origen, como les ha sucedido a muchas lesbianas y hombres gay. Puede que no conozcamos otra forma de separarnos de los padres, hermanas, hermanos, amantes, maridos, más que con incomodidad y violencia, tan grandes son el dolor y la ira. Pero negar que el contacto existió alguna vez, fingir que nos hemos movido siempre por un camino directo y firme —lo que es igual, sustraer de nosotros la plenitud de lo que somos —empobrece también a otras personas que tienen que ir por la misma ruta.

Colectivamente, un pueblo oprimido puede contemplar su historia y reconocer que no sólo hubo opresión sino también heridas autoinfligidas, que hubo ruptura de promesas, injusticia, fraude; no podemos tener historia si queremos oír sólo relatos de nuestros mejores momentos, de nuestras horas más bellas. Los hombres blancos, que más que ningún otro grupo han dominado el planeta, tienen necesidad de una historia que no mienta acerca de los abusos del poder de los

machos blancos, del sesgo terrible en la conducta y en la vida psíquica de una sociedad dominada por una perspectiva unisexual, racista y lucrativa. Los hombres blancos necesitan una historia que no «incluya» simplemente a gentes de color y a mujeres blancas, sino que muestre el proceso por el que la arrogancia de la jerarquía y la celebración de la violencia han alcanzado un punto de potencial destructivo casi fuera de control. En otras palabras, los hombres blancos necesitan empezar a cuestionarse el texto que ha pasado de las manos de los padres a las de los hijos, la versión de los dominadores.

Espero que a estas alturas os deis cuenta de lo que estoy diciendo —que no podemos evitar construir la historia porque estamos hechos de ella, y la historia se hace de gente como nosotros, que portamos conductas y creencias en un tiempo y lugar dados. Sobre esto, el impacto de nuestras existencias individuales, no tenemos elección. Me perciba como me perciba: como víctima, persona inofensiva, idiota, excepcional, monstruo (y la lista podría seguir), he nacido inocente y también responsable. En su discurso a la Asociación para el Estudio de la Vida y la Historia Afroamericanas (*Association for the Study of Afro-American Life and History*), el historiador Negro Lerone Bennett habló de la historia como

> la fuerza totalizadora que te atrapa y te arroja aquí en lugar de allá, con este color en lugar de con aquél, con este cometido en lugar de aquel otro... No hay nada que puedas hacer en la historia que te libere de la responsabilidad histórica de haber nacido en un determinado momento, en un determinado lugar, con un determinado color de piel.[8]

Y yo añadiría que, por supuesto, con un sexo determinado. Porque las mujeres como grupo y como individuos tenemos responsabilidades históricas propias que podemos aceptar o evadir, pero cuyas consecuencias nos afectarán de todas formas.

Pero tenéis la opción de llegar a pertenecer a la historia de manera consciente —esto es, como personas que luchan por la memoria y el establecimiento de contacto frente a la amnesia y la nostalgia, que intentan describir su progreso de la forma más rigurosa posible— o de convertiros en técnicos de la amnesia y la nostalgia, en aquellos que embotan la imaginación matándola de hambre o alimentándola con

8. *Ebony* (febrero 1981), pp. 33-42.

comida basura. La amnesia histórica es hambruna para la imaginación; la nostalgia es la caña de azúcar de la imaginación, y deja un rastro de depresión y vacío. Romper el silencio, contar nuestros relatos, no es suficiente. Podemos valorar ese proceso —y el coraje que pueda requerir— sin tener por qué pensar que sea un fin en sí mismo. Después de todo, la responsabilidad histórica tiene que ver con la acción: al enganchar en algún lugar el peso de nuestra existencia, al jugárnosla con otros, al trasladarnos de la conciencia individual a la colectiva. Pero todos necesitamos empezar con la conciencia individual: ¿Cómo hemos llegado a estar donde estamos y no en otro sitio?

¿Cuál es, entonces, el significado de la historia si se es mujer? Y ¿qué es la historia feminista? Al hacer estas preguntas me encuentro en una especie de diálogo con Lerone Bennett, a quien cité anteriormente. En su discurso, él hacía dos preguntas:

> ¿Cuál es el significado de la odisea de los Negros en esta tierra? ¿Por qué estamos aquí y no allí?

Continuaba diciendo que éstas son preguntas que ya habían planteado los historiadores Negros pioneros y el gran filósofo de la historia Negra W. E. B. DuBois, quien preguntaba: «¿Qué significarán estas cosas, Oh, Dios Lector?» Bennett defiende que «la historia de los afroamericanos es, entre otras cosas, la historia de una búsqueda de significado». Tomando notas del discurso de Bennett, escribí: «¿Es cierto en el caso de la historia de las mujeres? Y si no, ¿por qué no?» «¿Cuál es la diferencia entre la historia de las mujeres y la historia feminista?»

Yo diría que la historia feminista es una historia cargada de significado. La historia de las mujeres tiene siempre, efectivamente, un potencial feminista, pero, como observa Bennett, es el historiador o la historiadora quien otorga significado a la historia que escribe, o puede dejar vacíos en el significado, hacer borroso el enfoque. La historia feminista nos encarga el cometido, como mujeres comprometidas con la liberación de las mujeres, de conocer el pasado para que consideremos lo que queremos conservar y lo que no queremos repetir o continuar; para ver los modelos y las conexiones oscurecidos por la falsa asimilación del humanismo liberal; para sacar fuerzas: la memoria es nutricia, y semillas almacenadas durante siglos pueden germinar todavía. A diferencia de la historia de las mujeres, la historia feminista no perpetúa la corriente principal mediante una simple llamada a las mujeres para hacer que dicha corriente parezca más incluyente. No es simplemente una contribución; exige que le demos la vuelta a las preguntas, que formulemos preguntas

de mujeres donde no se han formulado con anterioridad. La historia feminista no es sólo una historia acerca de las mujeres sino que mira de una manera nueva a lo que los hombres han hecho y a cómo se han comportado, no sólo en relación con las mujeres sino con ellos mismos y el mundo natural. Pero la perspectiva y preocupación centrales *son femeninas*, y esto lleva consigo un gran viraje respecto a valores y prioridades.

Hemos visto una y otra vez que los historiadores blancos en general han tendido a menospreciar cualquier historia que ellos no hayan escrito sobre la base de que es poco seria, poco erudita, un capricho, demasiado «política», «simplemente» oral y, por tanto, de poco fiar. Pero las mujeres han ido escribiendo historia de mujeres —e historia feminista— durante varios siglos; *no* es una nueva invención, sino que ha sido ignorada, enterrada, eliminada una y otra vez. Cada nueva generación de feministas se ha visto forzada a documentar la más elemental exposición de la opresión de las mujeres una vez más y también a repetir los errores cometidos por hermanas de épocas anteriores. Éste es uno de los efectos erosivos de la amnesia: no podemos construir sobre lo que se ha hecho anteriormente porque no sabemos siquiera que está ahí para construir algo encima.

También las feministas se han visto atrapadas de otras maneras en situaciones históricamente difíciles. Sheila Rowbotham, una historiadora inglesa marxista-feminista, comenta acerca de las mujeres que «no tenemos tiempo o lugar al que mirar... No hemos desenmarañado lo que compartimos y lo que nos es específico».[9] En el otro extremo del espectro, Monique Wittig, en su utópica novela lesbiano-feminista *Les Guérillères*, nos exhorta: «Intentad recordar —y si eso falla, inventad». Ambas afirmaciones sugieren que no podemos hacer reclamaciones con garantía de que una madre patria espiritual nos proporcione un proyecto de sociedad en el que las mujeres sean libres, seres humanos autónomos. Hemos oscilado entre el creer que hemos sido siempre y en todas partes los apéndices o la propiedad de los hombres, como la historia hecha por los hombres sostiene, y el convertir en heroínas a mujeres de la elite como Leonor de Aquitania o Isabel I, o a mujeres «excepcionales» y fuertes de un grupo oprimido, como Sojourner Truth, Mother Jones, Harriet Tubman, Rosa Luxemburg, unas pocas cuyos nombres nos han llegado a través de los silencios de la historia, mientras que el feminismo cultural ha tendido a apoyarse mucho en rastros y señales de

---

9. Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World* (Londres: Pelican, 1973), p. 36.

culturas amazónicas o matriarcales. Creo que tenemos derecho a hacer conjeturas, derecho a inventar; pero hay una diferencia entre «inventar» una cultura perdida, como una especie de gran metáfora para valores y visiones todavía no realizados, y hacer conjeturas eruditas, como deben hacer los historiadores de los grupos oprimidos. Como feministas, tenemos la necesidad de buscar, por encima de todo, la grandeza y la cordura de las mujeres corrientes, y ver cómo estas mujeres han resistido colectivamente. Al buscar en ese territorio encontramos algo mejor que heroínas individuales: la asombrosa continuidad de la imaginación para sobrevivir de las mujeres, que persiste a través de las grandes y pequeñas muertes de la vida diaria.

Yo diría que la conjetura erudita es esencial para la historia feminista —y, en particular, para la historia de las mujeres de color y/o lesbianas porque sus vidas han sido, en un sentido literal, las menos documentadas. Tenemos que ser capaces de retornar a lo que Audre Lorde en su libro *Zami* denomina «biomitografía», al explorar el mundo de las inmigrantes de las Indias Occidentales en Nueva York, o de las lesbianas —blancas y Negras— en una ciudad industrial de Nueva Inglaterra, o en el Méjico o el Greenwich Village de los años cincuenta. O a la intuición de Maxine Hong Kingston, quien intercaló leyendas, tradiciones familiares, investigación legal y mitología para evocar las vidas de su madre y su padre, sus abuelas y abuelos, inmigrantes chinos. O a una novela, basada en documentos familiares, como *Obasan*, de Joy Kogawa. Me parece que las escritoras Negras en particular han venido creando un nuevo tipo de ficción histórica, al escribir novelas que pretenden ser, conscientemente, recursos para la historia de las mujeres Negras. La novelista Margaret Walker pasó treinta años escribiendo la novela *Jubilee*, que rastrea la odisea de una mujer a través de la esclavitud, la Guerra de Secesión y la Reconstrucción, y que se merece la misma fama que tienen, por desgracia, *Lo que el viento se llevó* y *Raíces*. Pienso también en *A Short Walk*, de Alice Childress, que lleva a su heroína de Charleston a Harlem, pasando por la era Garvey,[10] hasta la Depresión y la Segunda Guerra Mundial; en las novelas de Buchi Emecheta, que describen vidas de mujeres en el África occidental, antes y después de la colonización, y como inmigrantes en Gran Bretaña; en la novela *Abeng*, de Michelle Cliff, que se mueve en el tiempo entre la Jamaica de los años cincuenta, la época de la esclavitud y el Renacimiento

10. N. de la T.: Se refiere al primer gran movimiento nacionalista negro en Estados Unidos, fundado por Marcus Garvey en Harlem, Nueva York, entre 1919 y 1926.

de Harlem.[11] Estas novelas no son románticas o nostálgicas respecto al pasado. Tienen en común, con toda su diversidad, una postura conscientemente crítica hacia la cultura masculina y la cultura blanca al mismo tiempo, y un respeto por el coraje y el poder espiritual de las mujeres Negras que está muy lejos de ser sentimental. Las protagonistas creadas por estas autoras son individuales, a pesar de todo lo que tienen en común. Considero que estas escritoras son historiadoras que verifican que la mujer Negra no puede ser separada de su contexto histórico, que verifican que ella tiene una historia escrita que no se verá subsumida en la experiencia de las mujeres blancas o de los hombres, blancos o Negros.

La historia feminista es una historia cargada de significado. Nos muestra imágenes que no hemos visto anteriormente, arroja algo de alivio. Es política, por supuesto, como los coordinadores de departamentos y los decanos de los estudios de letras sospechan. Como es igualmente política la historia de los hombres blancos tal como ellos la cuentan, relacionada con la conservación del poder. Y si somos serios respecto a dar autoridad a las mujeres y a cambiar la misma definición de autoridad, necesitamos conocer lo bueno y lo malo. Y, en tanto sea posible, necesitamos conocer el alcance completo y la profundidad de cómo han sido controladas las mujeres, la medida de la violencia contra ellas; necesitamos hechos. Y necesitamos saber cómo y cuándo y dónde han resistido las mujeres, y en qué culturas y comunidades y períodos han tenido las mujeres autoridad, control sobre los recursos vitales, negociación de poder o de liderazgo *como mujeres* y no como hombres honorarios. Y necesitamos en gran medida también conocer la forma en que, incluso compartiendo la opresión, la desigualdad dentro de los privilegios nos ha impedido a las mujeres compartir el poder que hemos tenido.

En un ensayo publicado póstumamente, sobre los cuatro primeros siglos de debate feminista en Francia, conocido como la *querelle des femmes* y descrito ya en la obra de Christine de Pisan en los siglos XIV y XV, Joan Kelly ofrece a las feministas de hoy la idea de que poseemos una historia escrita más larga de lo que muchas de nosotras habíamos notado, y algunos paralelismos, a la vez que divergencias, con nuestras propias luchas. Este temprano feminismo europeo derivó de las oportunidades que proporcionaba el privilegio; fue la respuesta de algunas

11. N. de la T.: Movimiento literario de gran fuerza y creatividad que surgió en la década de los años veinte en el gueto negro de Harlem.

damas cultas a la repulsión hacia las mujeres, «agotadora y obscena», que aparecía en las obras de los humanistas. Como Kelly muestra, terminó limitado por lo mucho que aísla el privilegio. En su esfuerzo por contrarrestar la insistencia humanista en la inferioridad intelectual y moral de la mujer, estas mujeres fueron conscientes de que «las historias se construyen desde una posición masculina; y sirven para reforzar esa posición». Pero creían que si podían demostrar de manera racional lo que las mujeres eran capaces de hacer y que algunas habían conseguido estatura intelectual y poder de liderazgo, la misoginia se vendría abajo por la demostración de su error, y el cambio social llegaría a través de la cultura ilustrada. Persiguiendo esas pruebas, las primeras feministas francesas buscaron a mujeres cultas famosas, reinas, aristócratas y guerreras del pasado como modelos. Kelly señala que, como resultado, en una época en la que en general el poder de las mujeres declinaba rápidamente, estas feministas «no conocieron apenas la vida de la mayoría de las mujeres y no la consideraron una fuente de autoridad. A pesar de sus furiosas réplicas a la misoginia, por ejemplo, nunca observaron que su más horrible manifestación en la temprana Europa moderna fue el ahorcamiento o la hoguera para unas cien mil mujeres, o más, consideradas brujas».[12] Si lo hubieran notado, se habrían sentido impelidas a moverse de la teoría al activismo para buscar una definición más amplia de mujer y poder.

Al reclamar nuestra historia de mujeres, el feminismo exige que prestemos atención no sólo a la misoginia patriarcal, sino también al chauvinismo de lo étnico, la clase y la heterosexualidad, que nos impide «percibir» grupos enteros de mujeres. Mientras separemos la historia de las mujeres blancas y de clase media de la de mujeres pobres o de color, no sólo perderemos poderosas percepciones sino que perpetuaremos nuestra fragmentación. Es la visión feminista de la historia la que exige textos nuevos —lo que Joan Kelly denominó una nueva periodización y que yo llamaría una nueva orientación cultural— que evitarían que la historia de las mujeres tuviera que salir gota a gota en los libros de historia como una mera lista de nombres añadidos a una historia que se da por sentada. Una nueva orientación cultural podría ayudarnos, como mujeres, a evitar que escribamos libros en los que las vidas de otras mujeres se falseen o ignoren.

No puedes evitar la historia porque está en todas partes. Los vaqueros que llevamos son parte de ella, cosidos puntada a puntada por

12. Joan Kelly, *Women, History and Theory* (Chicago: Chicago University Press, 1984), pp. 93-94.

mujeres en las fábricas sin sindicatos de América del Sur, y ahora también en los talleres de Filipinas, Corea del Sur, Indonesia, Malasia, Taiwan, Tailandia. Un proletariado femenino internacional de trabajadoras textiles continúa siendo hoy igual que en la revolución industrial. Mientras recuperamos a las mujeres tejedoras e hilanderas como metáfora, y la propia palabra *soltera*;[13] mientras cantamos el himno «Bread and Roses» de las chicas de los molinos de Lawrence, Massachusetts, en el siglo XIX; mientras examinamos con respeto y orgullo el resplandor y la autoridad de la imaginación de las mujeres tal como se manifestaba en las colchas que hacían, y estudiamos las historias que se escondían en los colores, las puntadas, las telas; mientras escribimos elegías por las mujeres que murieron abrasadas en el fuego de la compañía Triangle Shirtwaist, no nos dejéis olvidar la historia que se está representando todavía por «mujeres filipinas de diecinueve años que cosen las costuras difíciles de las perneras de un vaquero Levi´s de algodón en una nueva zona industrial de las afueras de Manila». Según la investigadora política Cynthia Enloe, «Hoy día, los hombres de negocios, los líderes obreros y los funcionarios de los gobiernos animan a las trabajadoras textiles de los países industrializados a ver a las trabajadoras textiles del Tercer Mundo como enemigas y amenazas para sus trabajos, por muy mal pagados y explotadores que dichos trabajos sean».[14] Esto sucede en una época que ha sido denominada la década de la «feminización de la pobreza», y en la que la Comisión Americana de Derechos Civiles ha emitido un reciente informe mostrando que la discriminación laboral contra mujeres blancas y hombres y mujeres Negros e hispanos persiste en grado «alarmante», en *todas* las edades, en *todos* los niveles de educación, en *todos* los niveles de destreza. Si es el presente el que nos llama al activismo, es la historia la que debe alimentar nuestras opciones y compromisos.

Hace unas pocas semanas, en un taller en Florida, en un colegio universitario no muy distinto a los de Claremont en su casi romántica belleza, un joven blanco me preguntó: «¿No cree que las mujeres tienen ya suficiente igualdad *ahora* que se ha aprobado la E. R. A.?»[15] Desde

---

13. N. de la T.: *Spinster* en el original. La autora se refiere implícitamente al doble sentido de esta palabra: hilandera y mujer que no se ha casado.

14. Cynthia Enloe, «Women Textile Workers in the Militarization of Southeast Asia», ponencia para la Conferencia «Perspectivas de poder: Mujeres en Asia, Africa y Latinoamérica», Duke University, marzo de 1981.

15. N. de la T.: *Equal Right Amendment*: Enmienda para la modificación de la Constitución norteamericana. Su principio fundamental es que el sexo no puede determinar derechos distintos para las mujeres que para los hombres.

entonces he reflexionado mucho sobre el sentido de la historia que esa pregunta implica. Lo que me sugiere no es simplemente amnesia, sino la ignorancia que una existencia privilegiada puede producir. Si los hombres pueden permitirse ignorar la lucha política de las mujeres, si las consideran tan insignificantes o tan amenazadoras que optan por seguir desinformados, esto es en sí mismo otra señal de la absoluta necesidad de un esfuerzo por parte de las mujeres para situarse en la historia, para «saber dónde estamos». Todas las mujeres y hombres de esta habitación eligen constantemente: saber o no saber, luchar si es necesario por el pasado que se nos ha arrebatado o continuar ignorándolo, esperando quizás que «si lo ignoro, no tendré que hacer nada». Y estas opciones personales configuran lo que más tarde será definido como la historia de esta década, de estos años, de este grupo de personas.

Vivimos —y somos la primera generación de feministas, de activistas, de creadoras y escritoras de historia que lo hace— en una sociedad que ha llevado el planeta entero al borde de no tener futuro. Estamos experimentando una especie de ira y dolor globales que no siempre nombramos como lo que son, o que no sabemos cómo nombrar. Pero creo que debemos vivir dando nuestras ideas como posibles en el futuro, en el sentido de oponernos a la locura militar e industrial y a los sistemas que la producen, y en el sentido de desear las cosas con audacia, rechazando que se nos convierta en víctimas, deseando materializar el futuro. En frase de Lerone Bennett, «Vivimos más en el caos sin historia que sin futuro».

Quisiera terminar con algunas propuestas concretas: ¿Qué hacemos ahora? Como estudiantes, podéis preguntaros y preguntar a vuestros profesores: ¿Qué falta, *quién* falta, en las versiones de la historia, en los cánones de literatura que se nos enseñan? No dejéis que os hagan abandonar los cursos de Estudios de la Mujer por miedo a ser identificadas como feministas, por miedo a aprender cosas que os indignen, por miedo a que no os consideren estudiantes serias. Cuando estéis matriculadas en cursos que estudien a las mujeres podéis preguntaros: *¿De qué* mujeres se está hablando? ¿Sólo de mujeres blancas? ¿De mujeres unidas a hombres de clase media y alta? ¿Sólo de mujeres heterosexuales? ¿De mujeres blancas y Negras sin referirse a mujeres asiáticas, indias americanas, latinas? ¿Dónde están las mujeres judías? ¿Las árabes? Lo Negro y lo blanco comparten una historia larga y concreta en este país, pero el blanco y el Negro no son los únicos colores capaces de discriminar y seleccionar a la gente. Podéis cuestionaros las generalizaciones hechas desde una perspectiva blanca si es que se aplican a todas las

mujeres. Podéis, al mismo tiempo, buscar los modelos de historia que comparten las mujeres en todas partes.

Como profesores, como profesoras, debemos volver a ser estudiantes de nuevo, continuamente. Tenemos que hacer lo que las personas que trabajan en cualquier frontera intelectual han tenido que hacer siempre: ir más allá de los límites de nuestra educación, mirar hacia nuevos tipos de fuentes. En el movimiento feminista contemporáneo contamos con más de trece años de teoría, investigación, documentación, testimonios, y poesía, narrativa, filosofía, teatro, artes gráficas, música, y antologías de todo ello. Muchas de estas obras, aunque no todas, han aparecido en publicaciones feministas y lesbiano-feministas, y en editoriales feministas y lesbiano-feministas tales como Daughters, Inc., Shameless Hussy Press, Naiad Press, The Feminist Press, Persephone Press, Kitchen Table/Women of Color Press, Long Haul Press, Spinsters Ink, y Firebrand Books. Gran parte de ello es difícil de encontrar a menos que vayas regularmente a librerías de mujeres, te suscribas a publicaciones feministas, o esté tu nombre en las listas de propaganda comercial. Además de las obras de investigación feminista que aparecen constantemente, tenemos la existencia, los debates y las luchas continuas de un movimiento político del que no podemos leer prácticamente nada en los principales periódicos, a menos que surja un escándalo o tenga lugar una derrota importante. Una respuesta a esto sería formar grupos de estudio, clubs de prensa, con cada uno de sus miembros responsable de informar del contenido de varias publicaciones feministas al mes. Los Estudios de la Mujer no pueden sobrevivir sin una fuerte conexión con los movimientos de base de los que provienen y con la experiencia práctica de mujeres de las que la teoría feminista nació y continúa creciendo. Nuestra teoría, investigación y magisterio debe continuar haciendo referencia a la carne, la sangre, la violencia, la sexualidad, la ira, al pan que pone en la mesa la madre soltera y a la forma en que lo consiguió, al cuerpo de la mujer que envejece, al cuerpo preñado, al cuerpo que corre, al cuerpo que cojea, a las manos de la lesbiana que tocan la cara de otra lesbiana, las manos de la mecanógrafa, de la comadrona, de la operadora de máquinas de coser, a los ojos de la astrónoma, de la mujer que pierde la vista en la cadena de montaje de transistores, de la madre que capta la mínima expresión en la cara de su criatura; a todo lo que tiene de individual y común esta inmensa turbulencia que es el devenir femenino, que está siendo constantemente destruido o generalizado.

Este fin de semana se va a celebrar aquí, en Claremont, una conferencia de Estudios de la Mujer y, del domingo en siete días, una semana de conferencias sobre la violencia contra las mujeres. Ambos

acontecimientos confirman que es un acto básico de respeto por una misma el rechazar la aceptación de nuestra propia anulación y deshumanización; decidir que no rendiremos sin lucha ni nuestro cuerpo ni nuestra mente, que no se nos comprará, maltratará, molestará, aterrorizará, paralizará o se nos llevará, por falta de alimento espiritual, a un estado que mutile nuestra integridad. Y para decir sí a nuestra integridad una y otra vez, necesitamos saber dónde hemos estado; necesitamos nuestra historia.

IX. «IR ALLÍ» Y ESTAR AQUÍ (1983)

Publicado inicialmente en *off our backs*. Se volvió a imprimir en *Nicaraguan Women: Unlearning the Alphabet of Submission* (Nueva York: Women's International Resource Exchange [WIRE], 1985).

Durante algún tiempo antes de ir a Nicaragua había estado reflexionando sobre el hecho de que el feminismo de Estados Unidos tiene, después de todo, las raíces en Norteamérica, en un sistema político tecnológicamente poderoso y malévolo, y sobre el problema y el peligro que representa considerar nuestras cuestiones particulares como modelo o vanguardia para las mujeres de todas partes. (Ésta es una forma de chauvinismo muy corriente en Norteamérica y en Euro-América.) Me parece importante que, como movimiento, tengamos una perspectiva consciente de esto y que ello nos permita vernos, con autoestima y capacidad de autocrítica, como parte de un gran movimiento por la libertad que está relacionado con otros, siendo todos interdependientes. Fui a Nicaragua en parte para contrastar estos pensamientos con una realidad concreta. Mientras estuve allí, pasé por momentos en los que tuve sentimientos contradictorios, respecto al feminismo y a la revolución Sandinista, que eran como un dolor físico: no era simplemente una sensación de desgarro, sino de que jirones arrancados tiempo atrás luchaban violentamente por volver a reunirse. Y hubo momentos de asombrosa y sencilla felicidad, viendo desde un autobús camino de la frontera hondureña cómo rompía el día sobre las verdes colinas.

En la conferencia sobre Centroamérica del pasado julio en Nicaragua, me di cuenta de lo absurdo que era viajar a una sociedad todavía en su minoría de edad, en desarrollo, y asediada por Estados Unidos, llevando entre las manos un programa del feminismo estadounidense, esperando que dicha sociedad le dé respuesta o se apunte a él. Escuchar y aprender de las mujeres y hombres dedicados a crear una nueva sociedad nicaragüense me pareció más urgente, más necesario para mi

propia política feminista que presionar con cuestiones como el aborto, que es todavía ilegal allí. (Los anticonceptivos son libres, no existen leyes contra la homosexualidad, ni se está planteando ninguna.)[1] El tema del derecho de las mujeres sobre nuestro propio cuerpo no es sólo una prioridad norteamericana, por supuesto; es global. Pero la forma en que distintas mujeres conectan con estos temas, bajo las diferentes formas del patriarcado, viene determinada por las mujeres de todos y cada uno de los movimientos por el cambio social.

Contrariamente a las impresiones que transmiten los medios de comunicación norteamericanos, la revolución sandinista no es clónica respecto a la revolución soviética, la china o la cubana, aunque los lazos con Cuba y Grenada sean, de manera natural, muy próximos.[2] Una gran variedad de ideas está fermentando, y los sandinistas hablan de intentar crear su propia revolución, aprendiendo de revoluciones anteriores y de sus propios errores. Si Estados Unidos continuara los ataques económicos y militares contra este joven y frágil proceso, no sería precisamente en un refuerzo de las medidas defensivas frente a la contrarrevolución donde los sandinistas desearían poner sus energías. El liderazgo de las mujeres en la rebelión armada contra el fascismo de Somoza, apoyado por Estados Unidos, se generó desde una historia de fuertes mujeres nicaragüenses, que criaban, con frecuencia solas, a hijos e hijas, que trabajaban para mantener a sus familias, que aprendieron a depender de su propio coraje y poder de resistencia. Confío en que esas mujeres sigan estableciendo sus propias prioridades. En una sociedad nacida en la pobreza, amenazada desde el exterior, la prioridad en este momento es la vida en sí misma y la protección de una revolución que presagia esperanza después de décadas de terror y privación.

Otra cosa en concreto de la que me di cuenta mientras estuve allí: si vas a intentar transformar una sociedad brutalizada en otra en la que la gente pueda vivir con dignidad y esperanza, empieza otorgando autoridad a las personas desposeídas de poder. Se construye desde la base. Se empieza por detener la tortura y el asesinato de los desprotegidos, por alimentar a la gente que tiene hambre para que tenga la energía de

1. [A. R., 1986: Mientras este libro se lleva a imprenta, los ciudadanos de Nicaragua están discutiendo y creando una nueva Constitución. Dentro de este proceso, tiene lugar un debate acerca de la sexualidad —específicamente, el derecho al aborto y la homosexualidad— con la AMNLAE (Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinosa) promoviendo activamente estas cuestiones («A Frank Discussion: Sex and the Sandinistas», *The Guardian* [21 de mayo, 1986], p. 17).]

2. Este artículo se escribió antes de la invasión estadounidense de Grenada en noviembre de 1983.

pensar en lo que desea más allá de la comida. Los sandinistas se han comprometido a proporcionar a todos los ciudadanos y ciudadanas una nutrición básica, han rebajado a la mitad el índice de analfabetismo, han desterrado la polio y han disminuido mucho la tasa de mortalidad infantil. *Estas cosas elementales pueden cambiar la vida de las mujeres.* La alimentación, la salud, la alfabetización, así como el aborto y los anticonceptivos libres, son temas feministas básicos.

Como feminista, puedo sentirme escéptica hacia frases tan usadas como «la integración de las mujeres en la revolución». Como ciudadana norteamericana, he aprendido a ser escéptica respecto a las integraciones falsas. Pero el proceso de «integrar a las mujeres en la revolución» es sustancialmente diferente del intento de conseguir que algunas mujeres «se integren» en los niveles altos del mundo ejecutivo o profesional del patriarcado capitalista. Dentro del proceso revolucionario, el ama de casa de clase media y la pobre que vende en el mercado tienen la oportunidad de encontrarse, de trabajar juntas y explorar lo que tienen en común como mujeres, las necesidades que comparten a pesar de ser mujeres distintas entre sí. La «integración» de unas pocas mujeres en el patriarcado capitalista sólo profundiza las zanjas entre las mujeres.

A finales de los años sesenta y principio de los setenta, muchas feministas estadounidenses, incluida yo misma, proclamaron su frustración y desilusión con la Izquierda Marxista, que parecía incapaz de reconocer y hablar de la opresión de las mujeres por el hecho de serlo. Insistíamos en que nuestras cadenas no eran sólo económicas, sino mentales, inmersas en esa esfera doméstica o «privada» en la que hombres de todas las clases dominaban a las mujeres. Creo que teníamos razón: no podemos seguir tomando en serio ninguna ideología que reduzca a las mujeres a ser simplemente miembros de la clase trabajadora o de la burguesía, que no reconozca lo importante que debe ser el feminismo en el proceso revolucionario. Pero, de la misma forma, en la pasada década, las «feministas radicales», las «feministas socialistas», las «feministas lesbianas», fueron tirando unas de otras, ampliando los puntos de vista entre sí, escuchándose con atención y aprendiendo de las demás más de lo que con frecuencia admitimos. Las mujeres de color han sido frecuentemente el catalizador de esos contactos y los principales exponentes de una conciencia en evolución.

Volví a casa desde Nicaragua convencida de que las feministas blancas tienen que continuar definiendo y describiendo nuestra relación con el capitalismo y el socialismo, y hablar seriamente de nuestra posición dentro de movimientos que se interrelacionan y que buscan pan, autodeterminación, dignidad y justicia. Llegué sintiendo que las feministas

de los Estados Unidos, precisamente *porque estamos aquí*, tenemos una razón especial para ayudar en el intento de que Estados Unidos saque los pies de América Central. Las mujeres centroamericanas tendrán entonces espacio para moverse y para nombrar sus propias prioridades como mujeres, y esta posibilidad tendrá consecuencias para todas nosotras.[3]

3. [A. R., 1986: Existe un informe más reciente y profundo sobre los seis meses en Nicaragua de una feminista lesbiana judía. Véase Rebecca Gordon, *Letters from Nicaragua* (San Francisco: Spinster/Aunt Lute Books, 1986).]

X. LA VISION DE TÚNEL NORTEAMERICANA (1983)

Conferencia impartida en Nueva York el 28 de octubre de 1983 para la actividad «Mujeres en lucha», patrocinada por la revista *I-KON*. Se publicó por primera vez en *Gay Community News* (Boston), el 26 de noviembre de 1983.

Nunca nos ha parecido un encuentro como éste más necesario, más inevitable. Durante las últimas semanas la película ha ido adquiriendo velocidad, los boletines nos han ido llegando cada vez más deprisa, aparentemente sin conexión: se estrella un jet coreano, se busca la caja negra, y de repente, no oímos nada más; la CIA admite abiertamente haber financiado, abastecido y supervisado incursiones de comandos en Nicaragua, a pesar incluso de que el gobierno sandinista esté intentando iniciar negociaciones de paz; se ataca con bombas a más de doscientos Marines norteamericanos en Líbano, sin que se sepa por qué; un golpe elimina en Grenada el poder de un gobierno con lazos con Cuba y los sandinistas, los Marines norteamericanos invaden la isla y se fomentan estratagemas para enmascararlo; el presidente de Estados Unidos firma despectivamente un proyecto de ley que declara fiesta nacional el cumpleaños de Martin Luther King y vuela a un campo de golf sólo para blancos en Georgia. En Europa, millones de personas que cubren un amplio espectro político, se manifiestan contra el despliegue de misiles soviéticos y norteamericanos. Nuestro gobierno continúa diciéndonos que su manifestación de violencia por todo el mundo es por nuestra protección, por nuestros intereses nacionales y nuestra seguridad. Sin embargo, en este país libre, en esta ciudad de arte y cultura y «libre» empresa, hombres y mujeres cogen comida de los cubos de basura en Broadway. En esta sociedad tan tecnológicamente avanzada, el 40% de los adultos apenas puede leer y el 20% son analfabetos funcionales.[1] En

1. Derek Bok, rector de la Universidad de Harvard, dio estas cifras en su informe anual a estudiantes. Véase *Harvard Magazine* (verano 1983).

esta ciudad, como por todo el país, hombres y mujeres Negros o Hispanos, y mujeres blancas, viven en los sótanos de la economía, y una generación completa de jóvenes se está echando a perder por el abandono y la violencia, mientras que una generación de personas ancianas —72% de ellas mujeres— está muriendo en la pobreza, en el olvido. En esta ciudad, en la que tantas culturas luchan tenazmente por sobrevivir, por persistir, en la que las mujeres son, como en todas partes, la clave de la economía, en la que la fuerza femenina es la corriente sumergida y profunda de toda vida, hemos venido a intentar unir lo que sabemos con lo que hacemos.

Se supone que voy a hablar de mi viaje a Nicaragua. He tomado esta tarea en un sentido muy amplio. En primer lugar, aunque la semana que pasé allí el último julio fue para mí un proceso continuo en mi educación como adulta, dicho proceso iba conectado a una educación política de más duración. Sería más fácil si pudiera describirlo como una conversión: la manera en que una visita momentánea a una sociedad revolucionaria centroamericana tuvo repercusiones en mi política como feminista. De hecho, «mi viaje a Nicaragua» parece que se extiende sobre meses y años.

Fui bastante inesperadamente aunque, de alguna forma, hacía mucho tiempo que tenía intención de hacerlo. Con la excepción de Méjico, no había estado en ningún país latinoamericano, pero había coincidido con mujeres de Argentina, Puerto Rico, Chile, que eran feministas y disidentes políticas y a través de las cuales empezó mi educación sobre ese hemisferio. Había estado leyendo durante seis meses *Breaking the Silences* de Margaret Randall, una antología de poetas cubanas del siglo XX que había tenido un impacto tremendo en mí. Y había luchado durante mucho tiempo, junto a otras feministas blancas, con el significado de la identidad blanca dentro de una sociedad racista, y con la forma en que una perspectiva blanca, que no se ha analizado, conduce a una ignorancia peligrosa, a una indiferencia que entumece el corazón, a la complacencia. Como judía, había intentado explorar, con otras feministas judías, los significados de la identidad judía desde una perspectiva feminista. Y me parecía una ampliación lógica de todo ello la necesidad de analizar no sólo la identidad racial y étnica, sino el hecho de estar ubicadas en los Estados Unidos de Norteamérica. Como feminista en Estados Unidos, me parecía necesario analizar la manera en que participamos en la corriente del chauvinismo cultural norteamericano, la creencia, a veces inconsciente, de que la gente norteamericana blanca posee un derecho superior a juzgar, seleccionar y saquear otras culturas, de que estamos más «avanzados» que otros pueblos de este hemisferio.

(Y este chauvinismo cultural se alimenta constantemente de racismo.) Aunque hayamos analizado, y rechazado incluso, el chauvinismo patriarcal, aunque intentemos desengancharnos incluso de sus destructivos principios y expresar otros valores, llevamos dentro —esto lo he visto en mí— una estrecha visión de túnel, que no es sólo blanca, sino específicamente norteamericana. No es suficiente decir «Como mujer no tengo país; como mujer mi país es el mundo entero». Por excelente que pueda ser esta visión, no podemos entender su amplitud sin asirnos conscientemente a los significados particulares y concretos de nuestra ubicación aquí y ahora, en los Estados Unidos de América.

Por eso, cuando de repente me llegó una invitación para una conferencia en Managua, en Centroamérica, acudí. Llegué con preguntas sobre los indios Miskito, la comunidad judía, la legislación sobre la homosexualidad y las mujeres sobre todo. Acudí sintiéndome desgarrada entre la urgencia de hacer preguntas sobre estas comunidades tan diversas y la urgencia de comprender lo que los sandinistas creían que estaban haciendo. Me vi teniendo que reflexionar sobre «temas de mujeres», no sólo en cuanto a asuntos de reproducción, los problemas de la violación, el maltrato a mujeres o el abuso infantil, sino sobre alfabetización, mortalidad infantil y el tema fundamental de tener algo que comer. Yo había escrito sobre el significado fundamental del hambre como tema feminista, pero oír cómo los miembros de un gobierno comentaban repetidamente este tema, era algo nuevo. En una escala global, creo todavía que «la determinación de alimentar el mundo» no puede separarse de la liberación de las mujeres. Pero en Nicaragua, este país pequeño, empobrecido y económicamente asediado, que intenta alimentarse por sus propios y frágiles medios, es fácil ver que la habilidad femenina para liberarse de cometidos sociales y ataduras domésticas no puede ir por delante de su habilidad para alimentarse a ellas mismas y a sus hijos, ni de su acceso a los recursos básicos.

Al reunirme a diario con mujeres y hombres responsables de las decisiones políticas del día a día en esa revolución que Estados Unidos está tan decidido a echar por tierra, me sorprendí teniendo que recordarme a mí misma constantemente que estas personas *eran* miembros del gobierno. No estamos acostumbrados a ver y oír gente en los más altos puestos gubernamentales que suenan como si creyeran en lo que están diciendo, que hablan con cariño y compromiso sobre las necesidades de la gente más pobre, que hablan con un lenguaje de simplicidad concreta y sin engrandecerse acerca de los sufrimientos, las esperanzas, la belleza, la pobreza, la pequeñez, y la necesidad de su país de abrirse paso en el mundo. Y su reconocimiento de que en el proceso

revolucionario, que había empezado hacía tan poco, se habían cometido errores, se habían infligido heridas; de que la derrota de una dictadura no crea instantáneamente nuevos seres humanos; de que la gente que intenta reconstruir una sociedad maltratada no está libre de viejos chauvinismos, y de la necesidad de estar permanentemente abiertos a la crítica. Pero lo que me llegó más profundamente al alma y al corazón en ese breve tiempo en que estuve presente físicamente en un proceso revolucionario, fue la característica que según creo estamos intentando afirmar hoy aquí: la esperanza. La impresión de que las cosas *pueden cambiar. Nosotras podemos cambiarlas.*[2]

Los norteamericanos y norteamericanas estamos acostumbrados a vivir en un cinismo ingenuo. Nos encogemos de hombros ante las manipulaciones que forman parte de la vida diaria de esta sociedad, no esperamos sinceridad en la vida pública. Sin embargo, Estados Unidos no es un país en el que la mayoría de los ciudadanos piense que su gobierno es perjudicial para ellos, incluso aunque veamos a nuestro alrededor las mentiras, el desprecio, la indiferencia hacia las necesidades. Hemos pasado cuarenta años —la mayor parte de la vida de muchas personas— siendo un pueblo inmerso en la retórica de la Guerra Fría, en imágenes de un comunismo embrutecido y violento cuya hostilidad es nuestro tema nacional más urgente. La mayoría hemos crecido con mensajes diciéndonos que prestáramos atención a los enemigos del exterior, no a la violencia y a la indiferencia con las que nuestro gobierno azota a sus propios ciudadanos, ni a la maníaca autoafirmación del privilegio que se define como «interés nacional». Estados Unidos ha estado congelado durante décadas en la Guerra Fría, incapaz de moverse libremente y con sensibilidad en las corrientes de la historia. ¿Cómo podía evitar compartir esta pesadilla y la del racismo el movimiento feminista en Estados Unidos?

El patriarcado no es más abstracción que el imperialismo, una vez que lo has saboreado en la boca, que lo has sentido en tu piel. Los temas principales, las prioridades de las feministas estadounidenses no son los resultados de la decadencia burguesa. Estos temas han evolucionado a través del trabajo duro, y con frecuencia peligroso, de miles de mujeres radicales y llenas de coraje. Las feministas se han definido y organizado en torno a áreas que hasta ahora no se habían considerado

2. Véase el poema de Nancy Morejón «Elogio de la Dialéctica», en *Breaking the Silences: Twentieth Century Poetry by Cuban Women,* ed. Margaret Randall (1982, Pulp Press, 3868 MPO, Vancouver, Canada V6B 3Z3).

políticas: la violación marital, la imposición del aborto y la esterilización, el abuso sexual en el seno de la familia, el acoso sexual en el lugar de trabajo, la educación, la religión, la opresión de las lesbianas, el cuidado sanitario de las mujeres, la maternidad. Estamos lejos de haber resuelto estos problemas, pero los hemos identificado y documentado, y hemos aprendido mucho al organizarnos en torno a ellos. En este proceso, mujeres con diferente identidad sexual, étnica o de clase han tenido que coincidir. Más de una década de organización feminista nos ha traído a este momento histórico.

Quiero sugerir que el feminismo en Estados Unidos tiene un potencial peculiar para evadirse de la pesadilla y situarse, más inteligentemente, junto a otros movimientos de liberación (liderados frecuentemente por mujeres de las cuales tenemos mucho que aprender) porque las visiones espirituales y éticas del movimiento de las mujeres en Estados Unidos se están modelando cada vez más por mujeres de color. Los conceptos de la política de la identidad, de la simultaneidad de las opresiones, de la experiencia concreta como algo fundamental para la ideología, la negación a aceptar «una habitación propia» a cambio de no ser una amenaza para el sistema, se han explorado, ampliado y articulado por mujeres de color, y decir esto no es establecer competiciones o divisiones, sino reconocer un recurso valioso, y una deuda también, que todas podemos compartir.

Porque tenemos un movimiento multirracial en el que la cuchilla del racismo y del chauvinismo étnico ha dejado cicatrices profundas, porque al ser norteamericanas, sea cual sea nuestro origen, heredamos esta diversidad y las intersecciones resultantes de las opresiones, por todo esto, el liderazgo —yo lo denominaría *magisterio*— de las mujeres de color nos impulsa y nos capacita para establecer alianzas, sin chauvinismos y sin misiones, con la gente que, a lo largo y ancho del mundo, se niega a abandonar la esperanza, se niega a deshumanizarse, con aquellos y aquellas que tratan de ser más humanos. Tenemos que asumir que las personas cambian, que el feminismo está cambiando, que el socialismo está cambiando, que los movimientos de liberación instruirán unos a otros y aprenderán unos de otros.

Repito que las feministas de Estados Unidos tienen que ser muy claras respecto al patriarcado concreto en el que están situadas. Pero también pertenecen a un país en el que el pueblo americano originario, las primeras víctimas del expansionismo blanco, de la debilitación subrepticia de las culturas y de la desestabilización de sociedades enteras, ha mantenido de alguna manera su identidad y sus recuerdos, y todavía reafirma los valores originales que conectaban a su gente con esta tierra; un

país en el que las esclavas y los esclavos africanos, los libertos, las libertas y su descendencia sintetizaron una cultura vieja/nueva que ennobleció la sociedad que les era ajena y a pesar de la cual surgió; un país en el que han sobrevivido generaciones de pobres, de judíos, de personas nacidas en el extranjero, de gente de color, de gente trabajadora, en gran parte por la ira y el tenaz amor de las mujeres. Hay muchas razones para que las mujeres estadounidenses —especialmente las feministas— se sitúen inequívocamente al lado de los movimientos por la libertad que están fermentando por todo el mundo en esta última parte del siglo XX, con todo lo que eso implica de aprendizaje de algo nuevo, confusión, conflicto y fractura de significados una vez más en nuestra política y en nuestras vidas.

XI. SANGRE, PAN Y POESÍA: LA POSICIÓN DE QUIEN ES POETA (1984)

Conferencia para el ciclo «Escritores y responsabilidad social», del Instituto de Humanidades de la Universidad de Massachusetts, en Amherst, en 1983. Se publicó por primera vez en *Massachusetts Review.*

Aeropuerto de Miami, verano de 1983; una mujer norteamericana me dice: «Le encantará Nicaragua: allí todo el mundo es poeta». He pensado muchas veces en esa observación, mientras estuve allí y desde que volví a casa. ¿Qué impresión podía sacar, pensé, de esta observación, viniendo de una cultura (norteamericana, dominada por hombres blancos) que anima a quien escribe poesía a pensar que es un ser ajeno a la sensibilidad de la población general, que sin darle importancia y de forma devastadora nos margina (hasta ahora, no ha habido trabajos forzados ni tortura por un poema político, simplemente el silencio o el sonido confuso y sucio de los medios de comunicación obstruyendo las palabras del poeta); viniendo de la cultura norteamericana dominante que nos confunde al decirnos que la poesía no es ni económicamente provechosa ni políticamente efectiva, y que la disidencia política es destructiva para el arte; viniendo de esta cultura que me dice que estoy destinada a ser un lujo, un adorno para decorar la mesa del buffet del currículo universitario, una ceremonia o una conmemoración nacional? *Le encantará Nicaragua: allí todo el mundo es poeta.* (¿Me encantan los poetas en general? Me lo pregunté inmediatamente, pensando en poetas que ni me gustan ni desearía ver al cargo de mi país.) ¿Ser poeta es garantía de que me va a encantar una revolución marxista-leninista? ¿No puedo viajar simplemente como americana radical, como lesbiana feminista, como ciudadana que se opone a las guerras de su gobierno contra su propia gente y a su intervención en las tierras de otros pueblos? ¿Y qué efecto tiene el testimonio de una poeta que regresa de una revolución en la que «todo el mundo es poeta», a un país donde no se discute seriamente siquiera la posible credibilidad de la poesía?

Esta observación bienintencionada desencadenó en mí sentimientos fuertes y complejos. Y proporcionó, en cierto sentido, el texto sobre el que empecé a construir mi charla de esta noche aquí.

Nací cuando estaba a punto de producirse la Gran Depresión; llegué a los dieciséis el año de Nagasaki e Hiroshima. Hija de un padre judío y de una madre protestante, supe por primera vez del Holocausto por los noticiarios sobre la liberación de los campos de exterminio. Fui una joven blanca que nunca supo qué era pasar hambre o estar sin hogar, que creció en los suburbios de una ciudad profundamente segregada en la que los barrios también se organizaban por sus características religiosas: cristianos y judíos. Viví durante dieciséis años de mi vida segura en la creencia de que aunque se podía bombardear ciudades y asesinar a población civil, la tierra se mantendría en la forma indestructible de siempre. El proceso por el cual la aniquilación nuclear iba a ser parte de los cálculos humanos ya había empezado, pero no se vivía con esa información durante los primeros dieciséis años de mi vida. Y un tema recurrente en gran parte de la poesía que leía era la indestructibilidad de la poesía, el poema como vehículo para lograr la inmortalidad personal.

Crecí, desde una edad muy temprana, oyendo y leyendo poemas; inicialmente como sonidos repetidos, musicales, rítmicamente satisfactorios en sí mismos, e imágenes poderosas, concretas, sensualmente cautivadoras:

> Toda la noche buscaron
> Y nada hallaron
> Salvo un barco navegando,
> Navegando con el viento.
> Uno dijo que era un barco,
> El otro dijo que no,
> El tercero dijo que era una casa
> De la que había volado la chimenea;
> Y toda la noche buscaron
> Y nada hallaron
> Salvo la luna deslizándose
> Deslizándose en el viento...

> ¡Tigre! ¡Tigre! Brillando como un ascua
> En el bosque de la noche,
> ¿Qué inmortal mano u ojo
> Se atreverá a enmarcar tu terrible simetría?

Pero la poesía se convirtió pronto en más que música e imágenes; era también revelación, información, una especie de enseñanza. Creía que podría aprender de ella —una idea muy poco corriente para un ciudadano de Estados Unidos, incluso para una criatura. Pensaba que podría ofrecerme pistas, indicaciones, claves a preguntas que ya me acechaban, cuestiones que yo no podía todavía articular siquiera: *¿Qué cosas son posibles en esta vida? ¿Qué significa «amor», eso que es tan importante? ¿Qué es eso otro llamado «libertad» o «independencia»? ¿Es como el amor, un sentimiento? ¿Cuáles fueron las vivencias y los sufrimientos de los seres humanos en el pasado? ¿Cómo voy yo a vivir mi vida?* El hecho de que los poetas se contradijeran a sí mismos y entre ellos, no me confundía ni me alarmaba. Tenía avidez por cualquier cosa que pudiera conseguir; mi mente infantil no se bloqueaba buscando lo consecuente.

Me enfadé con mi amigo,
Le hablé de mi ira, mi ira acabó.
Me enfadé con mi enemigo,
No se lo dije, mi ira creció.

Como niña enfadadiza a la que se instaba con frecuencia a «refrenar el genio», solía meditar sobre esas palabras de William Blake, pero, inicialmente, se deslizaron hacia mi memoria por su repetición de sonidos, su amenazador ritmo.

Otro poema que me encantó primeramente por su música y sobre el que más tarde medité por lo que podía decirme sobre los hombres, las mujeres y el matrimonio, era «Eros Turannos» de Edwin Arlington Robinson:

Ella le teme, y siempre se pregunta
Qué la predestinó a elegirle;
Halla en su atractiva máscara
Mil razones para rechazarle;
Pero lo que halla y lo que teme
Es menor que los años en declive,
Que se deslizan lentamente hacia la presa sin espuma
De la edad, si ella le perdiera...

Y, por supuesto, pensaba que los poetas de las antologías eran los únicos poetas reales, que el hecho de estar en las antologías era prueba de ello, aunque a algunos se los clasificaba como «grandes» y a otros

como «menores». Le debo mucho a aquellas antologías: *Silver Pennies*, el constante flujo de volúmenes editados por Louis Untermeyer; *The Cambridge Book of Poetry for Children; Golden Treasury*, de Palgrave; el *Oxford Book of English Verse*. Pero no tenía ni idea de que reflejaban el gusto de una época concreta y de un tipo concreto de gente. Todavía creía que los poetas estaban inspirados por alguna autoridad trascendental y que hablaban desde una altura extraordinaria. Pensaba que la capacidad de engarzar sílabas de forma que hiciera arder la sangre era signo de una visión universal.

Por las actitudes que me rodeaban, por la ideología estética en la cual crecí, llegué a los veinte años creyendo que la poesía, que todo el arte, era la expresión de una visión del mundo más elevada, lo que el crítico Edward Said ha denominado «un prodigio casi religioso, no un signo humano que puede ser entendido en términos temporales y sociales».[1] El poeta, y ocasionalmente la poeta, adquiría la «universalidad» y la autoridad pulsando sus propios sueños, nostalgias, miedos, deseos, y por todo ello, hablaba «como un hombre a los hombres», como dijo Wordsworth. Pero mi visión personal del mundo a los dieciséis, como a los veintiséis, se estaba configurando por las condiciones políticas. Yo no era hombre; era blanca, en una sociedad donde lo blanco tenía la supremacía; me estaban educando desde la perspectiva de una clase determinada; mi padre era un judío «asimilado» en un mundo antisemita, mi madre una protestante blanca del sur; había corrientes históricas determinadas sobre las que se iba construyendo mi conciencia, uniéndose pieza a pieza. Mi visión personal del mundo se había configurado en parte por la poesía que había leído, una poesía escrita casi enteramente por hombres blancos anglosajones y por unas pocas mujeres, más que por autores celtas y franceses. De esta forma, nada de poesía en español, o de África, China u Oriente Medio. Mi visión personal del mundo, que como tanta gente joven yo llevaba conmigo convencida de mi propia individualidad, no era original, sino que era más bien mi forma de reproducir, sin tutores y medio inconscientemente, la realidad de la sangre y el pan, las fuerzas políticas y sociales de mi tiempo y mi lugar.

A finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta estaba en la universidad. Los años treinta, una década de desesperación económica, malestar social, guerra, y también de reafirmación del arte político, iban retrocediendo tras las nieblas de la Guerra Fría, la promoción de la familia nuclear con la madre en casa como el centro del hogar, la

1. Edward Said, «Literature As Values», *New York Times Book Review* (4 de septiembre, 1983), p. 9.

cada vez mayor actividad del FBI y la CIA, la retirada de muchos artistas del llamado arte «contestatario», la caza de brujas entre artistas e intelectuales, así como en el Departamento de Estado, el antisemitismo, la utilización de los homosexuales y las lesbianas como cabezas de turco, y la simbólica victoria para la cruzada de la Guerra Fría con la electrocución en 1953 de Ethel y Julius Rosenberg.

Francis Otto Matthiesen, socialista y homosexual, enseñaba literatura en Harvard cuando yo llegué. Un semestre dio clase sobre cinco poetas: Blake, Keats, Byron, Yeats y Stevens. Esa clase afectó mi vida como poeta quizás más que ninguna otra cosa que me sucediera en la universidad. Matthiessen tenía pasión por el lenguaje, leía en voz alta, nos hacía memorizar poemas y recitárselos como parte del curso. De hecho, él aludía también a acontecimientos del mundo, a la esperanza de que Europa del Este pudiera sobrevivir como una fuerza socialista independiente entre los Estados Unidos y la Unión Soviética; hablaba de los movimientos juveniles europeos del momento pensando que debían importarnos. La poesía en su aula nunca se limitó al ámbito de la pura crítica textual. Recuerdo que esto sucedía en 1947 o 1948, y que no era frecuente que un profesor de literatura de Harvard hiciera referencia al mundo más allá del texto, aunque las clases estuvieran llenas de veteranos de la Segunda Guerra Mundial que estudiaban gracias al G. I. Bill of Rights;[2] hombres que de otra forma no hubieran podido ir nunca a la universidad, y no digamos a Harvard. Matthiesen se suicidó en la primavera de mi segundo año de estudios.

Precisamente por Yeats, que por aquel entonces se había convertido en lo que yo pensaba que era un Gran Poeta, quien más que ningún otro podía engarzar sílabas de una manera que me hacía arder la sangre, me matriculé en un curso de historia irlandesa. Daba la clase un irlandés de Boston, profesor de celta, una de las «cuotas» de Harvard cuyo padre, según se decía, había sido policía en Boston. El leía en voz alta en gaélico y en inglés, nos cantaba baladas políticas y nos dio lo que se convertiría en una mini-educación sobre el racismo y el imperialismo británicos, aunque esas palabras nunca se mencionaran. La gente se reía del curso de historia irlandesa y decía que debía estar lleno de jugadores de fútbol. Ni dentro ni fuera de los patios de Harvard se cuestionó nunca el racismo de la clase alta yanqui hacia el irlandés de

2. N. de la T.: Decreto de 1944, también llamado «Serviceman's Readjustment Act», que permitió, a través de subsidios y préstamos especiales, que los veteranos de guerra continuaran su educación y así se incorporaran de nuevo a la vida civil.

Boston, al ir envuelto en una arrogancia de clase que tampoco se cuestionaba. Hoy, los irlandeses de Boston manifiestan abiertamente y llevan el peso del racismo de Nueva Inglaterra contra Negros e hispanos. Y, extrañamente, fue a través de la poesía como empecé a intentar darle sentido a estas cosas.

Digo «extrañamente», porque leer poesía en una institución académica de elite se supone que te conduce —tanto en los ochenta como allá en los cincuenta— no hacia una crítica de la sociedad, sino hacia una carrera profesional en la que la anatomía del poema se analiza desapasionadamente. Prestigio, seguridad laboral, dinero, y el pertenecer a una fraternidad exclusiva es adonde se supone que conduce el estudio académico de la literatura. Quizás tuve suerte porque había empezado a leer poesía muy joven, y no en la escuela, y porque había escrito poemas casi durante todo el tiempo en que los había estado leyendo. Debería añadir que yo entraba fácilmente en trance por el puro sonido, y que todavía me pasa, sin importar lo que comunique, y que cualquier poeta que mezcle la poesía del mundo real con la poesía del sonido me interesa y me entusiasma más de lo que soy capaz de expresar. En mis años de estudiante, era Yeats quien parecía ser el que mejor hacía esto. Había líneas de Yeats que resonarían en mi cabeza durante años:

Muchas veces vive y muere el hombre
Entre sus dos eternidades,
La de la estirpe y la del alma,
Y la vieja Irlanda lo sabía...

¿Recordaba ella al tocar esa danza solitaria
Los años antes de que su espíritu
Se volviera una cosa amarga, abstracta,
Su pensamiento una enemistad popular:
Ciego y guía de ciegos
Bebiendo el sucio arroyo en el que yacen?

Podría aventurarme a imaginar que los argumentos más exaltados y seductores contra la implicación de los artistas en política se pueden encontrar en Yeats. Era este diálogo entre arte y política lo que me estimulaba de su trabajo, junto al sonido de sus palabras, nunca sus elaborados sistemas mitológicos. Sé que aprendí dos cosas de su poesía, y esas dos cosas eran enemigas una de otra. Una era que la poesía puede «versar» sobre política, tener su raíz en ella. Aunque sea una defensa de

los privilegios, aunque deplore la rebelión política y la revolución, puede responder, tendría que responder, de sí misma políticamente, situarse conscientemente en medio de las condiciones políticas, sin sacrificar la intensidad del lenguaje. La otra, que la política conduce a la «amargura» y a la «complicación» mental, hace a las mujeres estridentes e histéricas, y es finalmente un desperdicio de belleza y talento: «Un sacrificio demasiado largo / puede hacer del corazón una piedra». No había absolutamente nada en el canon literario, a mi entender, que contrarrestara la segunda idea. La poesía feminista y antiesclavista de Elizabeth Barrett Browning, la poesía anti-bélica e identificada con mujeres de H. D., así como la obra radical —revolucionaria, sí— de Langston Hughes y Muriel Rukeyser, estaban todavía enterradas por el canon literario académico. Pero la primera idea era extremadamente importante para mí: un poeta —uno que estuviera aparentemente aceptado como tal— podía de hecho escribir sobre temas políticos, podía entretejer nombres de activistas políticos en un poema:

> MacDonagh y MacBride
> Y Connally y Pearce
> Ahora y en tiempos venideros,
> Dondequiera que ondee el verde,
> Serán distintos, completamente distintos:
> Una terrible belleza ha nacido.

Como hacemos todos cuando somos jóvenes y andamos buscando lo que no podemos ni siquiera nombrar todavía, tomé lo que podía servirme donde pude encontrarlo. Cuando las ideas o las formas que necesitamos están proscritas, buscamos sus residuos dondequiera que podemos rastrearlos. Pero había un gran problema con esto. Yo había nacido mujer, y estaba intentando pensar y actuar como si la poesía —y la posibilidad de hacer poemas— fuera un ámbito universal, de género neutro. En el universo del paradigma masculino, absorbí de manera natural ideas acerca de las mujeres, la sexualidad, el poder, desde el punto de vista subjetivo de los poetas hombres —Yeats, especialmente, entre ellos. La disonancia entre estas imágenes y los acontecimientos diarios de mi propia vida exigían una constante habilidad por parte de la imaginación, una especie de traducción perpetua y una fragmentación inconsciente de la identidad entre ser mujer y ser poeta. Todos los grupos que viven bajo una cultura dominante que tiene el poder de nombrar y de crear imágenes corren el riesgo de sufrir esta fragmentación mental y necesitan un arte que pueda resistirlo.

Pero en la mitad de los años cincuenta yo no tenía una idea muy clara de mi posición en el mundo o incluso de que ello fuera un recurso importante para quien escribe. Sabía que el matrimonio y la maternidad, experiencias que se suponía eran auténticamente femeninas, me hacían sentir con frecuencia poco apta, carente de poder, a la deriva. Pero nunca tuve que pensar en el pan como un tema prioritario en sí mismo; y respecto a la sangre, sabía que la mía era blanca y que el blanco implicaba una mejor situación económica. Mis padres se habían preocupado mucho de cuestiones como el pertenecer socialmente a un determinado grupo o la aceptabilidad, pero yo nunca había tenido que tragar rabia o humillación para ganarme el sueldo. La literatura que leía sugería, sólo muy de vez en cuando, que para mucha gente es un hecho normal y cotidiano en su vida el pasar hambre. Creía que yo era una persona bien educada. En aquella atmósfera de Guerra Fría que no ha terminado realmente, oíamos hablar mucho del «adoctrinamiento» de la gente en la Unión Soviética, de la atroz reescritura de la historia para adaptarla al dogma comunista. Pero, como a la mayor parte de norteamericanos y norteamericanas, se me había enseñado una versión particular de nuestra historia, la versión de los machos blancos adinerados, y a mis veintipocos años yo ni siquiera me daba cuenta. Como mujer joven y luego mayor, que crecía inmersa en la corriente blanca de la cultura norteamericana, estaba destinada a reunir pieza a pieza, laboriosamente y con gran parte de mi propia educación en contra, durante el resto de mi vida, la historia que realmente me importaba, en la que, como poeta, iba a confiar; la única historia en la que, como mujer y como poeta, podía hallar una base: la historia de los desposeídos.

En el dolor y la confusión de la sacudida interior de mi ser que experimenté directamente, como mujer joven, en los años cincuenta, empecé a sentir el retroceso hacia una fragmentación anterior: los tabúes ocultos y los públicos contra la gente Negra, que habían obsesionado mi primera infancia. Y empecé a buscar pistas o claves vitales, no sólo en la poesía sino en escritores políticos. Encontré a Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir y James Baldwin. Todos ellos me ayudaron a percibir que lo que parecía ser simplemente la normalidad de las cosas era de hecho un constructo social, ventajoso para unos y perjudicial para otros, y que dichos constructos se podían criticar y cambiar. Los mitos y obsesiones respecto al género, los mitos y obsesiones respecto a la raza, la violencia con que se ejerce el poder en estas relaciones, pueden ser identificados, se pueden trazar los mapas de sus territorios. No eran producto simplemente de mi propia inquietud, de una

miseria secreta o de un fracaso individual. No sabía todavía que yo, una mujer blanca, podría tener algo que decir sobre las obsesiones raciales de la conciencia blanca. Pero comencé a resistirme a la aparente fragmentación entre ser poeta y mujer, pensadora y mujer, y a escribir lo que, según yo me temía, era poesía política. Y en esto la gente relacionada con la literatura que yo conocía me animó muy poco, pero encontré coraje y justificación en palabras como las de Baldwin: «Cualquier cambio real implica la ruptura del mundo que uno ha conocido siempre, la pérdida de todo lo que le da a uno su identidad, el fin de la seguridad». No sé por qué me dieron coraje estas palabras; quizás porque me hicieron sentir menos sola.

Mary Wollstonecraft había visto a las inglesas de clase media del siglo XVIII intelectualmente hambrientas y emocionalmente malnutridas por habérseles negado una educación; su alegato era que se tratara la mente de las mujeres con el mismo respeto que la de los hombres —admitir a las mujeres como iguales dentro de una cultura masculina. Simone de Beauvoir demostró cómo la percepción masculina de la Mujer como Lo Otro dominaba la cultura europea, manteniendo a la mujer atrapada en mitos que le arrebataban la independencia de su ser y su valor. James Baldwin insistió en que toda cultura era políticamente significativa, y describió lo complejo que era vivir con integridad siendo una persona Negra, un artista en una sociedad dominada por los blancos, un afroamericano que crece en Harlem, EE UU, o un africano en un país que emerge de una historia de colonialismo. Aludió también a «la historia todavía sin escribir de la mujer Negra» y escribió en un ensayo de 1954 sobre Gide que «cuando los hombres [homosexuales o heterosexuales] ya no pueden amar a las mujeres, también dejan ellos de amarse, respetarse o confiar unos en otros, lo que hace que su aislamiento sea total». Y él fue el primer escritor que leí que sugiriera que el racismo era tan venenoso para la gente blanca como destructivo para la gente Negra.

La idea de libertad —tan invocada durante la Segunda Guerra Mundial— se convirtió en algo bastante abstracto políticamente en los cincuenta. La libertad —tanto entonces como ahora— se suponía que era en lo que creían las democracias occidentales, y aquello de lo que estaban privados los países del bloque soviético tras el «Telón de Acero». Los filósofos existencialistas a los que se empezaba a leer y a analizar entre la juventud intelectual norteamericana hablaban de la libertad como algo que se relacionaba con la revolución. Pero al leer a de Beauvoir y a Baldwin, empecé a notar la realidad concreta del no ser libre, lo constante, impregnante y corrosiva que es esta condición, y la

manera en que se mantiene tanto a través de la cultura, como por el uso de la fuerza.

Os digo esto mirando retrospectivamente, desde donde estoy ahora. En aquel momento no podría haber calculado el efecto que estos escritores tenían en mí. Sólo sabía que los leía con la misma pasión y necesidad con que llegué a la poesía, que estaban empezando a entrar en mi vida; empezaba a sentir como nunca había sentido anteriormente que tenía un asidero, una forma de mirar, que me ayudaban a formular las preguntas que necesitaba hacer.

Pero había muchas voces por aquel entonces, como ahora, advirtiendo a los artistas norteamericanos en contra de «mezclar la política con el arte». He intentado volver a trazar, a delinear estos argumentos que no tienen ahora peso alguno para mí, porque reconozco en ellos la manifestación política del privilegio. Existe una visión falsamente mística del arte como algo que se arroga una especie de inspiración sobrenatural, que está poseído por fuerzas universales que no tienen nada que ver con las cuestiones del poder y el privilegio o con la relación de los o las artistas con el pan y la sangre. Desde este punto de vista, los canales del arte pueden atascarse o perder la dirección únicamente si el artista se interesa por perturbaciones meramente temporales y locales. El canto es más elevado que la lucha y el artista debe elegir entre la política —que se define aquí como un interés partisano por asuntos terrenales o una lucha corrupta por el poder— y el arte, que existe sólo en un plano trascendental. Esta visión de la literatura ha dominado la crítica literaria en Inglaterra y Norteamérica durante casi un siglo. En los años cincuenta y principios de la década siguiente se movían negativamente muchas cabezas si se sorprendía al artista «entrometiéndose en política»; el arte era místico y universal, pero, aparentemente, el artista era también irresponsable y emocional y políticamente ingenuo.

Lo que es más, en Norteamérica, «política» es una palabra en general sucia, asociada a cambios de rumbo y tratos de bajo nivel, a la manipulación. (No hay nada que los norteamericanos parezcan temer más que la manipulación, probablemente porque en cierta manera sabemos que pertenecemos a un sistema profundamente manipulador.) «Política» sugería también, sin duda en los años cincuenta, la Amenaza Roja, las intrigas judías, los espías, los descontentos que conspiraban para derrocar la democracia, los «agitadores externos» que alborotaban a la gente Negra y/o de la clase trabajadora que se hallaba perfectamente satisfecha. Tales actividades eran peligrosas y punibles, y en la época McCarthy había mucho miedo en circulación. La escritora Meridel

LeSueur apareció en la lista negra, fue acosada por el FBI, se prohibieron sus libros, fue despedida de un trabajo tras otro —de profesora, de camarera— porque el FBI intimidaba a sus estudiantes y patronos. Una hija de Tillie Olsen recuerda haber ido en los años cincuenta con su madre al Ejército de Salvación, a comprar prendas fuertes para el invierno porque la familia tenía razones para creer que a los izquierdistas de la zona de la bahía de San Francisco se les iba a acorralar y transportar a campos de detención del norte. Estos son simplemente dos ejemplos de escritoras comprometidas políticamente que sobrevivieron a aquella particular represión; muchos nunca se recuperaron de ella.

Quizás mucha gente norteamericana blanca tema un arte abiertamente político porque podría persuadirnos emocionalmente de aquello de lo que creemos estar en contra «racionalmente»; porque podría descubrir un aspecto de nosotros con el que hemos perdido el contacto, minar la seguridad que nos hemos construido, recordarnos aquello que es mejor dejar olvidado. Este miedo atribuye un poder real a las voces de la pasión y de la poesía que nos relacionan con todo lo que no es simplemente chauvinismo blanco/supremacía masculina/heterosexualidad/puritanismo, sino con lo que es «oscuro», «afeminado», «invertido», «primitivo», «volátil», «siniestro». Se nos dice también que la poesía política, por ejemplo, está condenada a reducirse a una mera retórica y jerga, a convertirse en unidimensional, simplista, vituperante; que al escribir «literatura protesta» —esto es, al escribir desde una perspectiva que puede no ser masculina, o blanca, o heterosexual, o de clase media— sacrificamos lo «universal»; que al escribir sobre la injusticia limitamos nuestro campo, «afilando un hacha política». Por eso se sospecha que la poesía política tiene un poder subversivo inmenso, y sin embargo se la acusa de ser, por definición, una mala escritura, impotente, sin amplitud. No es extraño que los poetas, o las poetas, de Norteamérica se encuentren ligeramente enloquecidos por los dobles mensajes.

En 1956 empecé a fechar el año en cada uno de mis poemas. Lo hice porque rechazaba la idea de que un poema fuera un acontecimiento único, encapsulado, una obra de arte completa en sí misma; sabía que mi vida estaba cambiando, que mi obra estaba cambiando, y sentía la necesidad de comunicar a quienes me leían mi impresión de estar tomando parte en un proceso largo, continuo. Me parece ahora que esto era una afirmación política indirecta —el rechazo a la idea crítica dominante de que el texto del poema debía leerse como algo separado de la vida cotidiana del o la poeta en el mundo. Era una declaración que situaba la poesía en una continuidad histórica, no por encima o lejos de la historia.

En mi caso, en cuanto publiqué —en 1963— un libro de poemas que participaba de una política sexual consciente, se dijo de mí en la prensa que este trabajo era «amargo», «personal»; que había sacrificado la métrica que fluía dulcemente en mis primeros libros por un verso desigual y una voz sin elegancia. Me llevó mucho tiempo no oír internamente esas voces cada vez que cogía el bolígrafo. Pero yo escribía en el comienzo de una década de revuelta política y esperanza y activismo. Las condiciones externas para llegar a ser una poeta política, consciente y segura de mí misma, estaban allí, y no existían una década antes, cuando yo empecé a publicar. Desde el movimiento por los Derechos Civiles Negros, en medio de las marchas y sentadas en la calle y en los campus universitarios, una nueva generación de escritoras y escritores Negros estaba empezando a expresarse, así como a reimprimirse y releerse generaciones anteriores; se infundió a las lecturas de poesía un espíritu colectivo de ira y esperanza. Como parte de un movimiento contra el militarismo y el imperialismo de Estados Unidos, los y las poetas de raza blanca también escribían y leían en alta voz poemas en los que se hacía referencia a la guerra en el Sureste Asiático. En muchos de estos poemas sentías la desesperación del o la poeta al intentar abarcar con palabras la realidad del napalm, la «pacificación» de los pueblos, al intentar plasmar de manera intensa en la poesía lo que parecía tener un efecto mínimo cuando se mostraba en televisión. Pero pocas veces se localizaba el yo, la propia identidad de quien escribía la poesía como hombre o como mujer. Como escribí respecto a otra cosa, «El enemigo está siempre fuera de una, la lucha está en otro sitio». Empezaba a surgir en mí la idea —quizás por haber leído a de Beauvoir y a Baldwin— de que «Vietnam y la cama de los amantes», como yo lo formulé entonces, tenían relación; me encontré, a finales de los sesenta, intentando describir esas relaciones en poesía. Incluso antes de que yo me llamara feminista o lesbiana, me sentí impulsada —para lograr mi propia cordura— a unir en mis poemas el mundo político «de ahí fuera» —el mundo de los niños atacados con dinamita o napalm, del gueto urbano y la violencia militarista— y el mundo supuestamente privado y lírico del sexo y de las relaciones entre hombres y mujeres.

Empecé dando clase en un *college* del centro de la ciudad al que se llegaba en metro, en un programa que intentaba compensar a los estudiantes del gueto de la falta de adecuación de las escuelas públicas de la ciudad. Entre profesores y estudiantes, y dentro de la amplia comunidad académica, había continuos debates sobre el valor e incluso la existencia lingüística del inglés Negro, los límites expresivos y los usos sociales del inglés estándar, la política del lenguaje. Como poeta, yo había

aprendido mucho acerca del valor y las restricciones de las convenciones: la confianza que proporcionan las estructuras tradicionales y la necesidad de romper con ellas para reconocer nuevas experiencias. Notaba cada vez con mayor urgencia la dinámica entre la poesía como lenguaje y la poesía como un cierto tipo de acción que explora, arde, se desnuda, se sitúa en diálogo con otros más allá del yo individual.

A finales de los años sesenta, un movimiento autónomo de mujeres declaraba que «lo personal es político». Esa afirmación era necesaria porque en otros movimientos políticos de aquella década la relación de poder de los hombres con las mujeres, la cuestión del papel social de las mujeres y el papel social de los hombres, se había desechado —con desprecio, frecuentemente— como algo perteneciente a la esfera de la vida privada. El sexo en sí mismo no se percibía como algo político, excepto en el caso del sexo interracial. Las mujeres estaban hablando ahora de dominación, no sólo respecto a la explotación económica, el militarismo, el colonialismo, el imperialismo, sino dentro de la familia, en el matrimonio, en el cuidado de los hijos, en el propio acto heterosexual. Romper la barrera mental que separaba la vida privada de la pública se percibía como un enorme avance hacia la liberación. Para una mujer comprometida de esta forma, todos los aspectos de su vida estaban conectados. Empezamos dando nombre y actuando en temas que se nos había dicho eran triviales: violación por esposos o amantes, las manos del patrón toqueteando el pecho de la empleada, la mujer a la que se le da una paliza en casa y no tiene sitio donde ir, la mujer a la que se esteriliza cuando busca abortar, la lesbiana a la que se penaliza por su vida privada con la pérdida de su criatura, su alquiler, su trabajo. Señalamos que el trabajo no pagado de las mujeres en casa es fundamental en todas las economías, capitalistas o socialistas. Y en el punto de cruce entre lo personal y lo político, abríamos también a empujones los límites de la experiencia reflejada en la literatura y, por supuesto, en la poesía.

Escribir directa y abiertamente como mujer, desde el cuerpo y la experiencia de una mujer, considerar seriamente la existencia de las mujeres como tema y fuente artística, era algo que yo había estado muriéndome por hacer, necesitando hacer, toda mi vida de escritora. Me situaba desnuda cara a cara con el terror y la ira; *implicaba el colapso del mundo tal como yo lo había conocido, el final de la seguridad*, parafraseando a Baldwin otra vez. Hallar ese tipo de escritura, sustentada y ratificada en una comunidad política que estaba creciendo, dejaba salir de mí, como de muchas otras mujeres, una energía tremenda. Sentí por primera vez que se cerraba el vacío entre la poeta y la mujer.

Las mujeres hemos entendido que necesitamos un arte propio: para que nos recuerde nuestra historia y lo que podríamos ser; para mostrarnos nuestras verdaderas caras —todas ellas, incluyendo las inaceptables; para hablar de lo que se ha amortiguado con códigos o con silencios; para concretar los valores que nuestro movimiento sacaba a la luz partiendo de las sesiones de autoconciencia, la manera franca de hablar y el activismo. Pero estábamos —y estamos— viviendo y escribiendo no sólo en el seno de una comunidad de mujeres. Estamos intentando construir un movimiento político y cultural en el corazón del capitalismo, en un país donde el racismo adopta todas las formas de violencia física, institucional y psíquica, y en el que más de una persona de cada siete vive bajo el umbral de la pobreza. El movimiento feminista de Estados Unidos tiene sus raíces en Estados Unidos, una nación con una historia concreta de hostilidad tanto hacia el arte como hacia el socialismo, donde el arte se ha visto encapsulado como un artículo de consumo, un objeto vendible, algo que se va a enseñar en los programas de especialización en Bellas Artes, que requiere una plantilla especial de «administradores del arte»; algo que se debe poseer sin saber exactamente por qué. Como poeta y escritora lesbiana y feminista, necesito entender cómo me afecta esta *posición*, junto con la realidad de la sangre y el pan en esta nación.

«Como mujer no tengo país. Como mujer no quiero país. Como mujer mi país es el mundo entero». No nos atrevemos a sacar de contexto estas palabras, escritas por Virginia Woolf en su libro feminista y antifascista *Three Guineas*, para no justificar una trascendencia falsa, una irresponsabilidad hacia las culturas y las regiones geopolíticas en las que tenemos nuestras raíces. Woolf atacaba —como feminista— el patriotismo, el nacionalismo, los valores del «establishment» patriarcal británico por el que se han organizado tantas guerras por todo el mundo. Su feminismo la condujo al final de su vida hacia el anti-imperialismo. Como mujeres, creo que es esencial que admitamos y exploremos nuestras identidades culturales, nuestras identidades nacionales, incluso a la vez que rechazamos el patriotismo, el chauvinismo extremo, el nacionalismo que se nos ofrece como «la forma de vida norteamericana». Quizás el engaño más arrogante y malévolo del poder norteamericano —del poder occidental blanco— es el engaño respecto al destino, respecto a que lo blanco está en el centro, a que a lo blanco se le adjudica el derecho o misión de juzgar y saquear y absorber y destruir los valores de otros pueblos. Como artista blanca y feminista en Estados Unidos, no deseo perpetuar ese chauvinismo, pero todavía tengo que luchar contra su omnipresencia en mi cultura, sus residuos en mí misma.

Trabajando como yo hago en el contexto de un movimiento que anima a quienes son artistas a tratar cuestiones políticas y éticas, me he sentido liberada en alto grado de la antigua separación entre arte y política. Pero la presencia de dicha separación «ahí fuera», en la vida norteamericana, es una de las muchas fuerzas del patriarcado capitalista que nos empobrecen. Empecé a percibir lo que podría ser vivir y escribir poesía, como mujer, en una sociedad que toma en serio la necesidad de la poesía, cuando leí la antología de poetas cubanas contemporáneas *Breaking the Silences*, de Margaret Randall. Este libro tuvo un poderoso efecto en mí —el siempre alto nivel de la poesía, la diversidad de voces, la sensación de que las poetas tenían relación con el mundo y la comunidad, y, a través de sus manifestaciones individuales, la afirmación de una relación orgánica entre la poesía y la transformación social:

> Tanto se mueven las cosas a tu alrededor.
> Hasta tu país cambió.
> Lo has cambiado tú mismo.
>
> Y el alma, ¿cambiará? Has de cambiarla tú.
> ¿Quién puede asegurarte lo contrario?
> ¿Será inhóspito el tránsito?
> ¿Habrá de ser palpable, lánguido,
> sin una gota de violencia?
> Mientras seas el de hoy
> siendo el mismo de ayer,
> serás el de mañana...
> el que vive y que muere
> para vivir así.[3]

Fue en parte por este libro por lo que fui a Nicaragua. Aproveché la oportunidad cuando se presentó, no porque pensara que allí todo el mundo sería poeta, sino porque me sentía cada vez peor informada, traicionada por la cobertura informativa que recibía Centroamérica en los medios de comunicación norteamericanos. Quería saber qué creían defender los sandinistas, hacia dónde querían dirigir la joven revolución que estaba en peligro. Pero también quería sacar una impresión de lo

---

3. Nancy Morejón, «Elogio de la Dialéctica», en *Breaking the Silences: Twentieth Century Poetry by Cuban Women*, ed. Margaret Randall (1982, Pulp Press; Box 3868 MPO, Vancouver, Canada V6B 3Z3).

que podría significar el arte en una sociedad comprometida con otros valores aparte del lucro y el consumismo. Lo que se manifestaba de manera constante y reveladora era que se *creía* en el arte, no como mercancía, no como actividad sospechosa, sino como un recurso precioso disponible para todos, algo necesario en la reconstrucción de un país marcado, empobrecido y todavía sangrante. Y al volver a casa tuve que preguntarme: ¿Qué le sucede al corazón de quien es artista aquí, en Norteamérica? ¿Qué peaje paga el arte cuando se separa del entramado social? ¿Cómo se controla el arte, cómo se nos hace sentir inútiles e impotentes en un sistema que depende de nuestra alienación?

Alienación, no sólo del mundo de las condiciones materiales o del poder de hacer que las cosas sucedan o dejen de suceder. Alienación de nuestras propias raíces, sean las que sean, de los recuerdos, los sueños, los relatos, la lengua, la historia, la materia sagrada del arte. En *A Gathering of Spirit*, una antología de la narrativa y el arte de mujeres indias norteamericanas, un poema de la poeta india americana/chicana Anita Valerio reitera la demanda de una compleja identidad histórica y cultural, de personalidades que son tanto del pasado como del porvenir:

> Existe la raíz del taxista y la raíz
> del ascensor, existe la raíz
> acuática de las mentiras   La raíz de la palabra escondida en
>   la lengua
> marinada de la secretaria   Existe la raíz del
> océano y la raíz
> de la visión, la raíz del corazón y de la barriga, las raíces
> de los antílopes escondidos en las colinas   Existe la raíz
> de la porra / empezando con baterías eléctricas...
>   raíz de cazadores   brumosas
> ascensiones a los senderos   del cielo
>   latido de hielo   Existe la raíz
> del regreso al hogar   La casa de mi abuelo construida
>   primero Le
> veo   de pie con su sombrero
> negro golpeando la culebra con un palo
>   Existe la raíz modelada
> por los espíritus que hablan
> en el refugio   Existe la raíz que no
> quieres oír y la que se esconde
> de ti bajo el sofá...

Raíz de dientes y
del cogote de la cabra   naranjas, niebla
escrita en una cámara   Existe la lechuza de la zanahoria que busca
su sombrero en el viento   mocasines
del ciervo azul
relampagueando
en el pomo de la puerta...
Existe la raíz del sexo que come
pastel de huevo en la cocina   migajas
migajas
excusas
migajas
proyectos astrales de un presidiario   Ella está
recogiendo sus antorchas, recogiendo sus salmos, sus
collares[4]

Escribo con pleno conocimiento de que la mayoría de los analfabetos del mundo son mujeres, de que vivo en un país tecnológicamente avanzado donde el 40% de la gente apenas puede leer y el 20 por ciento son analfabetos funcionales.[5] Creo que estos hechos tienen una relación directa con las fragmentaciones que yo misma sufro y que es un asunto que nos concierne a todos. Porque puedo escribir —y pienso en todas las formas en que se ha impedido escribir a las mujeres—, porque mis palabras se leen y se toman en serio, porque considero mi trabajo como parte de algo más grande que mi propia vida o la historia de la literatura, siento la responsabilidad de seguir buscando maestros y maestras que me ayuden a ampliar y profundizar las fuentes y a examinar el ego que habla en mis poemas; no por «corrección» política, sino por ignorancia, solipsismo, pereza, deshonestidad, o por escribir de manera automática. Busco en todas partes signos de esa fusión que he vislumbrado en el movimiento de las mujeres y, más recientemente, en Nicaragua. Recurro a *The Salt Eaters* de Toni Cade Bambara o a *Our Sister Killjoy* de Ama Ata Aidoo, o a *Just above My Head* de James Baldwin; a las pinturas de Frida Kahlo o de Jacob Lawrence; a los poemas de Dionne Brand, Judy Grahn, Audre Lorde o Nancy Morejón; a la música de Nina Simone o Mary Watkins. Esta clase de arte —como el arte de muchas

4. Anita Valerio, «I Am Listening: A Lyric of Roots», en *A Gathering of Spirit, Sinister Wisdom* 22/23 (1983, ed. Beth Grant), pp. 212-213.
5. Véase p. 25, nota 1 y p. 159, nota 1.

otras personas no instaladas en el canon por la cultura dominante— no se produce para objeto de consumo, sino como parte de una larga conversación con los mayores y con el futuro. (Sí, vivo y trabajo creyendo en el futuro.) Estos artistas se inspiran en una tradición en la que la lucha política y la continuidad espiritual forman un entramado. No es necesario perder nada ni sacrificar la belleza. El corazón no se vuelve de piedra.

XII. EL ALMA DE UN COLEGIO UNIVERSITARIO DE MUJERES (1984)

Conferencia impartida en el Scripps College de Claremont, California, el 15 de febrero de 1984.

Se me ha pedido que os hable una vez más en el aniversario de Susan B. Anthony. Uno de los últimos grandes proyectos de Anthony fue que la Universidad de Rochester, Nueva York, se abriera a las mujeres. Cuando los miembros del consejo de administración de esa institución pidieron cien mil dólares como precio por la admisión de las mujeres, ella personalmente encabezó una campaña de recogida de fondos. En los últimos días antes de que terminara el plazo establecido, viajó a lo largo y ancho de la ciudad pidiendo contribuciones de todos los hombres y mujeres ricos que conocía, insistiendo en que no se debía perder la oportunidad. Empeñó su propio seguro de vida para conseguir los últimos 2.000 dólares y pudo escribir finalmente en su diario: «Dejan entrar a las chicas. No tenían alternativa».

Esto era hace menos de un siglo, en 1891. En 1858, Ellen Browning Scripps se había convertido en una de las primeras estudiantes universitarias del país en un seminario femenino abierto de mala gana por el Knox College, que no concedía ni diplomas ni titulaciones a las mujeres. Setenta y cinco años más tarde, y solo treinta y seis después de que la Universidad de Rochester «dejara entrar a las chicas», Ellen Scripps hizo posible que se fundara el Scripps College. No voy a intentar dar aquí una visión general de la educación superior para mujeres en este país. Una historia así tendría que incluir los primeros colegios universitarios dedicados a la coeducación, levantados sobre terrenos cedidos, la fundación de los elitistas colegios universitarios para mujeres en el noreste y el sureste, los colegios universitarios Negros, la lucha de las mujeres para que se las admitiera en centros donde cursar estudios especializados o profesionales, los debates sobre si las mujeres debían

prepararse para el matrimonio y la maternidad, enfatizando la economía doméstica, la psicología infantil y las artes como medida del buen gusto, o para trabajos tradicionalmente femeninos como dar clase, cuidar a los enfermos o dedicarse a los servicios sociales, o sobre si los cursos en los estudios para mujeres debían ser los mismos que los que tradicionalmente se ofrecían a los hombres de la misma clase. Dentro y fuera de los colegios universitarios de mujeres estos debates han continuado, junto a una pregunta que subyace, aunque a veces no se verbalice: ¿Son los colegios universitarios femeninos un lugar para que las mujeres estén protegidas o para que adquieran autoridad? En momentos distintos y lugares distintos se han dado distintas respuestas, a veces como afirmaciones de propósito, a veces transmitidas de forma vívida y personal por aquellas que guían y enseñan —mujeres tan extraordinarias y distintas como Mary McLeod Bethune, fundadora de lo que es ahora el Bethune-Cookman College, que empezó siendo la Escuela Normal e Industrial de Daytona para Chicas, y M. Carey Thomas, una de las primeras presidentas del Bryn Mawr. La dinámica de estas cuestiones está en gran medida entre nosotras hoy. ¿Para qué sirve un colegio universitario femenino? ¿Por qué aquí y no en algún otro sitio? ¿Qué significa educar a las mujeres?

Las ideas que voy a compartir con vosotras son las ideas de alguien que, desde el margen, se preocupa. Obtuve mi licenciatura en un colegio universitario femenino, un enclave separado de mujeres que estudiaban en una universidad de hombres. He dado clase en colegios universitarios femeninos, en programas de Estudios de la Mujer y también en instituciones feministas, y gran parte de mi vida como profesora se ha centrado en la educación de las mujeres. Pero no pertenezco al mundo académico en el sentido de tener año tras año la responsabilidad de mantener la continuidad de una institución. Algunas de vosotras habéis experimentado esa responsabilidad, con todas sus cargas y oportunidades, que yo nunca he tenido. Por ello, estos comentarios no intentan ser prescriptivos, sino simplemente sugerentes. Me gustaría induciros a *pensar un deseo*, antes de nada. «Pensar un deseo» tiene un mal nombre; sugiere autoengaño, soñar despierta sin tener base real. Pero por «pensar un deseo» me refiero a lo que Martin Buber denominó «imaginar lo real» —poner nuestros deseos fuera, delante de nosotras, y ver entonces la manera de hacerlos posibles. El feminismo se ha visto modelado e inflamado por la pregunta *¿Cómo pueden ser las cosas diferentes de lo que son? ¿Y qué pasaría si...?* Es de este tipo de pensamientos de los que espero que os ocupéis conmigo esta noche.

Primero, una mirada breve a lo que nos ocupa. Estamos aquí, en Estados Unidos, en 1984. Sea o no sea derrotado Reagan en noviembre, el entramado social de Estados Unidos sentirá durante largo tiempo los efectos de la política de su administración— sus excesos militares, su guerra contra los pobres, sus recortes en salud, en educación, en seguridad medioambiental, en libertad de información. En cuatro años es posible arruinar y deshacer un montón de cosas, y ciertas cosas perdidas ya no se pueden recuperar nunca. He estado pensando que después de una guerra es frecuente erigir una placa conmemorativa en las comunidades urbanas, monumentos con los nombres de las personas muertas de las que se tiene noticia oficialmente y a las cuales se llora. Pero no hay tal lista cuando se trata de los niños, las mujeres y hombres que hemos perdido, y estamos perdiendo, por la desnutrición, la escolarización incompleta, los abortos ilegales e incompetentes, las drogas, un sistema sanitario que funciona, si es que funciona en absoluto, sólo para los privilegiados, por el envenenamiento industrial, por la miseria pública que no se controla, por la privación de esperanza. Y no hay forma de medir el daño a una sociedad cuando se impide que una capa entera de la humanidad perciba su propio poder, cuando la arquitecta que podría haber reinventado nuestras ciudades permanece sentada, apenas alfabetizada, en un taller semi-legal de la frontera entre Méjico y Texas, cuando mujeres que deberían estar fundando colegios universitarios deben trabajar toda su vida en el servicio doméstico, cuando poetas, líderes de comunidades, visionarios y personas corrientes con corazón e ingenio, con historias que contar, con manos que pueden pintar o tallar, están muriendo por el agua contaminada de uranio y el vertido de residuos carcinógenos. Me refiero a la pérdida, no sólo en ciertas comunidades sino en todos nosotros; una pérdida deliberada de vidas, no un desastre natural. Y sabemos que son las mujeres de todas las familias y comunidades las que llevan el peso de intentar arreglárselas, reparar, consolar. Un colegio universitario de mujeres necesita definirse conscientemente en este contexto.

En este momento y en este lugar, la función de las instituciones educativas es preparar a ciertos tipos de personas para ocupar ciertos puestos dentro de la fuerza de trabajo y de la división entre la vida pública y la privada. (Cuando digo «función», no me refiero a idealistas afirmaciones de principios; me refiero a lo que en realidad sucede.) Fundamentalmente, se guía y se entrena a los hombres blancos para que alcancen el nivel más alto de la clase profesional; a hombres blancos, algunas mujeres blancas y un grupo muy pequeño de hombres y mujeres de color, hacia una clase profesional de nivel medio. La gente de color

y las mujeres blancas pobres reciben el nivel más bajo de educación y se las deja de lado como mano de obra barata, no especializada y mal pagada, dirigida a los trabajos en el sector de servicios y, por supuesto, a las fuerzas armadas que de hecho se anuncian como instituciones educativas.

Este sistema educativo norteamericano es parcialmente responsable del hecho de que en un período de crisis económica como el actual, la mayor parte de los «nuevos pobres» sean mujeres, de que la mayoría de las familias que viven bajo el umbral de pobreza tengan como cabeza de familia a mujeres de minorías, de que la mayor parte de la gente anciana empobrecida sean mujeres, y de que sea para las mujeres para las que su labor no pagada en la casa constituya un segundo trabajo no recompensado como tal.

Es difícil mantener estos desoladores datos en un lugar destacado de nuestros pensamientos mientras nos movemos por la serena, casi etérea belleza de los campus de Claremont y por sus calles adyacentes. Pero son realidades que desafían el mito de que con una mujer blanca magistrada del Tribunal Supremo, una Miss América Negra y una mujer blanca astronauta, las mujeres son ahora participantes en igualdad en una sociedad norteamericana con oportunidades abiertas para todos. Esta no ha sido nunca una sociedad con oportunidades abiertas para todos, y se ha invitado a las mujeres a participar de manera muy selectiva.

¿Qué significa todo esto para las estudiantes, los profesores, las profesoras y el personal administrativo de un colegio universitario de mujeres, y no digamos para los empleados y empleadas cuyos nombres no están ni siquiera en el catálogo?

¿Se supone que los colegios de mujeres preparan a las mujeres para la vida? ¿Para qué clase de vida? ¿Para el apartamento en propiedad con tarjeta de seguridad, para el barrio de habla hispana o para el refugio antiatómico subterráneo? ¿Se supone que para inculcar el saber y los valores blancos y masculinos tradicionalmente occidentales, o para algo muy distinto? ¿Se supone que para enseñar obediencia e insatisfacción? ¿Se concibe como una especie de convento, alivio y escape de las presiones heterosexuales de los institutos de secundaria, o va a convertirse esta experiencia de comunidad femenina en un valor positivo y lleno de poder en sí mismo? ¿Es, por implicación, feminista un colegio de mujeres? ¿Debería serlo? ¿Qué significaría esto?

Preparándome para esta tarde, quise documentarme sobre la historia de este lugar, al menos en cierta medida, y saber cuál fue el espíritu de su fundación. Me había dado cuenta de que el nombre de Ellen Browning Scripps aparecía grabado en varias paredes y había supuesto

vagamente —me pregunto por qué— que había sido la esposa del hombre que había fundado el imperio periodístico Scripps-Howard. Fue interesante descubrir que, de hecho, nunca se casó y que ella misma había sido cofundadora, junto con sus hermanos, del *Detroit News* y el *Cleveland Press*, periódicos precursores de aquel imperio. Fue impresionante ver la amplitud de sus intereses, como su grado de generosidad y sus obsequios a la ciencia evidenciaban. Daba qué pensar el descubrir que ella, como tantas mujeres con objetivos y con logros, había vivido durante treinta años con otra mujer, a la que se aludía sólo una vez en una reseña biográfica como Miss Gardner, pero a la que se describía como una «compañera atenta». Me pregunté acerca de Miss Gardner y las conversaciones que las dos mujeres podrían haber tenido sobre la fundación de un colegio universitario para mujeres, acerca de la parte que Miss Gardner habría tenido en los sueños de Ellen Scripps, de la manera en que dos compañeras de toda la vida pueden modificar y estimular una en la otra la forma de pensar.

Pensé en el hecho de que aunque Ellen Scripps no caminó nunca por este campus, ella siguió la vida del nuevo colegio universitario con todo detalle. A sus noventa años se reunió con las estudiantes y falleció teniendo un siglo de edad. Habría deseado tener más tiempo para ir y leer sus documentos, para tener algo más que la pequeña porción de su pensamiento que nos ha llegado a través de la brillante muestra de sus cartas de viaje, descubiertas y editadas por Dorothy Drake. Es difícil conseguir un retrato en tres dimensiones de un ser humano por las inscripciones en las paredes de un colegio. Sin embargo, sin poderlo evitar, me he sorprendido a mí misma en una conversación que se desarrollaba con Ellen Scripps, basada en esas cartas.

Por ejemplo, ella me dice: «¿Sabes? Siempre quise ser médico, pero entonces no se admitía a las mujeres en los centros de especialización en medicina».

Y yo digo, «¿Cuáles son las profesiones para las que crees que se debe preparar a las mujeres?»

«¡Oh! Vaya por Dios», dice ella, «para lo que a ellas realmente les interese, por supuesto. A ser útiles, como científicas, legisladoras, para estudiar la sociedad y hacerla mejor. Por supuesto, las mujeres tienen ciertos intereses que son más naturales a su sexo».

«¿Y cuáles son?» pregunto.

«Cuidar enfermos, por supuesto, y la medicina, la enseñanza, la dietética, la ciencia del cuidado infantil».

Yo pregunto: «Bien, pero ¿estás segura de que eso es más natural para las mujeres que estudiar la vida bajo el océano, conseguir y publicar

noticias o interpretar las leyes? ¿Era la física algo no natural para la joven Marie Sklodowska Curie, o la ecología para Rachel Carson? ¿Cómo puede saber una mujer lo que realmente le interesa cuando se le dice que algunas cosas son menos naturales para ella que otras?»

«Querida», dice ella, «lo importante es que una mujer trabaje de manera útil en el mundo, que tenga una educación que la prepare para hacerlo. No tiene mucho sentido prepararla para profesiones que se le cierran. Pero debería tener su mente abierta para todo tipo de posibilidades».

«Me parece que lo que me estás diciendo es que un colegio femenino debería adaptar su currículo a las premisas que existen en la sociedad sobre las mujeres, y al mismo tiempo dices que debería abrir la mente de las mujeres para todo tipo de posibilidades. ¿Crees que el currículo tradicional de letras puede llevar a cabo lo segundo?»

«Deja que te cuente mi educación universitaria», dice. «El Knox College nos admitió, pero nos mantuvieron en aulas separadas y se nos denominó el Seminario Femenino Knox. No se nos permitió estudiar ciertos cursos o incluso a ciertos autores, como Eurípides. Teníamos literatura para damas elegantes y algo de francés y latín; no dábamos matemáticas serias, ni filosofía ni historia moderna. Cuando pensaba en un colegio para mujeres creía de manera apasionada que éste debía ofrecer cursos de estudios que no menospreciaran las mentes de las alumnas, que reconocieran que las mujeres pueden aprender todo lo que los hombres aprenden».

«Y a pesar de ello», insistí, «en las primeras declaraciones sobre política educativa del Scripps hay mucha preparación para ser ama de casa y educación para los negocios *enfatizando el invertir y el cuidar las inversiones* y también para dar clase, para los servicios sanitarios y la administración del hogar... Veo que esa política ha cambiado, pero parece que originalmente la idea del Scripps como colegio universitario femenino era la de un colegio que ayudara a las mujeres a prepararse para las llamadas profesiones femeninas».

«Tú sabes», dice Ellen Scripps, «que yo no fui la única diseñadora de la política educativa. Para bien o para mal, siempre hubo un consejo de administración».

«Cuando llegaste al Seminario Femenino Knox», digo, «era extremadamente importante para ti, como mujer, conseguir una educación superior. En la época en que fundaste el Scripps —ya sé que no te gusta esa palabra pero, de todas formas, el Scripps llegó a existir gracias a ti— estabas decidida a que las mujeres no pusieran simplemente el pie en la educación superior, sino a que compartieran por igual ese gran mundo

de ideas que tú habías absorbido en parte por tu cuenta, a través de tus viajes, tu trabajo, tus amplias lecturas, tu interés por los asuntos humanos. Pero eras también sufragista y defensora de aquellos y aquellas que iban a prisión por defender ideas impopulares; una persona que creía en la libertad de expresión. ¿Qué pensaste de la manera en que el currículo tradicional de letras, lo que se denomina «humanidades», había dejado a las mujeres casi completamente de lado? ¿Pensaste que era bastante con que se admitiera a las mujeres en los ámbitos de estudio tradicionales? ¿No crees que los propios ámbitos de estudio tienen que cambiar?»

«Ya sabía que me ibas a preguntar eso», dice ella. «Hasta ahora he respondido a tus preguntas porque tenían que ver con cosas que sucedieron y se analizaron en mi época. ¿No sabes que hay una regla estricta respecto a entrevistar a los muertos, que no debes hacernos preguntas que surjan de tu marco temporal? Hay demasiado riesgo de que se nos cite incorrectamente. Pero te diré algo: justo al final, se me ocurrió pensar que el Scripps College, que nunca había visto pero cuya gente y asuntos conocía bien, estaba todavía incompleto, no en cuestión de edificios o programas, sino que no tenía alma todavía. Empecé a darme cuenta de que un colegio universitario femenino tenía implícito mucho más significado del que incluso yo había notado. Me había preocupado mucho de la calidad de vida de las mujeres en un campus con hombres, había deseado un lugar que las mujeres sintieran como propio, y me pregunté —tan tarde— por qué había sentido esa acuciante necesidad. Creo que provenía de algo que yo no había comprendido antes, porque mi vida había sido tan afortunada en tantos aspectos y tan excepcional: que gran parte del mundo no es un lugar para las mujeres, sino un lugar de negación de las mujeres, que las mujeres necesitan sentir lo que un lugar de mujeres puede ser —no un sitio cualquiera para descansar y que las protejan, sino para alcanzar autoridad, para avanzar seguras de su propio valor e integridad. Me di cuenta de que no se trataba simplemente de tener bellos pabellones residenciales y jardines, sino alma. Esa es la palabra que yo empleo —creo que hoy las feministas lo llamáis *conciencia*».

He llegado al fin de mi licencia poética de esta tarde. Pero me gustaría lanzar algunos pensamientos como conclusión. Para que cambie la pobreza, la doble carga de trabajo y la falta de autoridad social de la gran mayoría de mujeres, para que cambie algo más allá de las carreras de unas pocas privilegiadas, tenemos que pensar críticamente sobre la sociedad entera —lo sagrado que es obtener beneficios, lo prescindibles que son los seres humanos. Pienso ahora en cómo podemos educar a las

mujeres para un mundo en el que las diferencias sociales, sexuales y culturales se respeten, en el que la perspectiva blanca, masculina, occidental, sea una de muchas y no la predominante. Porque no soy la única que cree que éste es el único tipo de sociedad humana que perdurará. Pienso en cómo educamos a las mujeres para que se respeten a sí mismas y entre sí y para que dejen de tolerar la falta de respeto. Una fuente de respeto es la memoria —comprender de dónde venimos y quiénes hemos sido—, un currículo esencial de, digamos, historia, pensamiento, actuación política, trabajo, arte de las mujeres; no simplemente de las mujeres blancas, de las mujeres occidentales, sino una memoria más profunda, más rica, más diversa. Ninguna mujer debería salir de un colegio femenino ignorando esta historia. Pienso que para esto se necesita algo más que leer y escribir. Se necesita arte visual de muchas culturas por todo el campus, sin estar restringido a un museo o a un aula, sino en forma de pósters, murales, esculturas, fotografías, películas, imágenes que describan realidades físicas y espirituales de muchos tipos de vidas de mujer: no solo de euro-americanas, sino de americanas nativas, asiáticas, africanas, sefarditas, islámicas, latinas, aborígenes. Si las mujeres van a aprender informática, pienso en estudios y conferencias sobre la relación de las mujeres con los ordenadores, sobre las implicaciones políticas y económicas para las trabajadoras que manejan los chips en las cadenas de montaje del Sureste Asiático. Si las mujeres van a aprender física y bioquímica, dejadlas tener también seminarios críticos sobre revoluciones científicas, la relación entre la ciencia, la industria y el gobierno, y el significado que tiene para «las chicas» a las que se «deja entrar», el ser admitidas en ese mundo. Pienso en una historia de la ciencia que se enseñe desde una perspectiva de género, de una economía que se enseñe desde la perspectiva del trabajo de las mujeres. Pienso que un estudio sobre la toma de decisiones y los procesos de grupo dentro de diferentes condiciones y tradiciones podría ser tan importante para una mujer joven como un taller de escritura creativa —enseñándole no una simple «reafirmación», sino métodos antiguos y nuevos para resolver conflictos, para desarrollar alianzas, para participar de manera colectiva. Pienso en un instituto para artistas e investigadoras activas que se relacionen con estudiantes. Pienso en la forma en que la preparación consciente para que las mujeres participen implicaría a estudiantes y profesoras en estudios multirraciales e interculturales, y en el estudio de muchos movimientos de liberación en los que las mujeres han tenido papeles protagonistas. En la forma en que la «discusión sin trabas», en la que Ellen Scripps creía profundamente, se vería alentada y facilitada, ninguna lesbiana teniendo que sentirse invisible o tratada como una

amenaza. En la forma en que la pregunta *¿Qué significa esto para una mujer?*, sería una parte esperada y natural en cualquier discusión. Pienso en la forma en que un colegio universitario femenino, completamente consciente de su propio significado, podría convertirse en el pulso vital, en el centro neurológico intelectual, en el filo crítico de un grupo de colegios como éste.

XIII. INVISIBILIDAD EN LA UNIVERSIDAD (1984)

Charla para la Conferencia del Scripps College de Claremont, California, 1984.

La historia de las lesbianas norteamericanas bajo la dominación blanca empieza con la pena de muerte prescrita para las lesbianas en 1656, en New Haven, Connecticut. Trescientos años más tarde, en los cincuenta, se golpeaba a las lesbianas por las calles de la ciudad, se las recluía en instituciones mentales, se las obligaba a sufrir cirugía psiquiátrica, siendo los padres frecuentemente los instigadores. Treinta años después, en la mitad de los años ochenta, a pesar de las luchas y los sueños tanto del movimiento de Liberación de las Mujeres como del movimiento de liberación gay, todavía se ataca a las lesbianas en la calle; el año pasado, por ejemplo, en las calles de Northampton, Massachusetts, en el emplazamiento de un colegio universitario de mujeres cerca del cual vivo. Todavía se obliga a las lesbianas a sufrir modificación de conducta y castigo médico, todavía se las destierra de sus familias, se las rechaza de nuestras comunidades étnicas, raciales y religiosas, tienen que simular que son heterosexuales para mantener sus trabajos, tener la custodia de sus criaturas, alquilar apartamentos o representar públicamente a una gran comunidad.

Junto a todo esto, la invisibilidad puede parecer un precio pequeño a pagar (como en «Todo lo que te pedimos es que mantengas tu vida privada como algo privado» o «Simplemente, no uses esa palabra»). Pero la invisibilidad es una condición peligrosa y dolorosa, y las lesbianas no somos las únicas personas que la conocen. Siempre que los que tienen el poder de nombrar y de construir socialmente la realidad eligen no verte u oírte, por ser una persona de piel oscura, anciana, discapacitada, una mujer, o alguien que habla con un acento o en un dialecto diferente al suyo; siempre que alguien con la autoridad de un profesor, habla,

describe el mundo en el que tú no estás incluida; siempre que esto ocurre, se da un momento de desequilibrio psíquico, como si miraras en un espejo y no vieras nada. Sin embargo, sabes que existes, y también otras como tú lo saben: que esto no es un juego de espejos. Se necesita cierta fuerza espiritual —y no simplemente fuerza individual, sino comprensión colectiva— para resistir este vacío, este no-existir, al cual te han arrojado, y levantarte exigiendo ser vista y oída. Y hacerte visible, reclamar que tu experiencia es exactamente tan real y normal, tan «ética y ordinaria» como cualquier otra, puede suponer, en palabras de la historiadora Blanche Cook, el volverte vulnerable, pero, al menos, no le estás haciendo el trabajo al opresor, construyendo tu propio armario. Me parece importante recordar que en el siglo XIX, a las mujeres —a todas las mujeres— se les prohibió legalmente hablar en reuniones públicas. La sociedad dependía de su mudez. Pero algunas, y luego cada vez más, rehusaron permanecer mudas y hablaron. Sin ellas, ni siquiera hoy estaríamos aquí.

Durante diez años he sido lesbiana de forma pública y visible. Yo misma me he identificado como lesbiana en la prensa e incluso otras personas lo han hecho, y he trabajado dentro del movimiento lesbiano-feminista. Aquí, en Claremont, donde se me ha recibido con tanto calor y hospitalidad, me he sentido con frecuencia invisible por ser lesbiana. He tenido la impresión de que mi identidad como feminista es amenazadora para algunas personas y bien recibida por otras, pero mi identidad como lesbiana es algo que mucha gente prefiere ignorar. Y esta experiencia me ha recordado algo que no debería haberme permitido olvidar: que la invisibilidad no es simplemente que te inviten a mantener tu vida privada como algo privado; es un intento de fragmentarte, de evitar que integres amor y trabajo y sentimientos e ideas, con la adquisición de autoridad que eso puede llevar consigo.

No me refiero sólo a esta comunidad. Hay muchos lugares, incluidos los programas de Estudios de la Mujer, donde esta fragmentación continúa. La base para el diálogo y el debate sigue siendo heterosexual, mientras se supone que quizás una sección de una lista de lecturas o una sola hora de clase «incluyen» la experiencia y el pensamiento lesbianos. De una manera casi idéntica, la experiencia y el pensamiento de las mujeres de color se ven relegados a una sección especial, se añaden como una reflexión a posteriori, mientras que el discurso central se mantiene inexorablemente blanco y normalmente de clase media en sus suposiciones y prioridades. El nombre del segundo tipo de vendas para los ojos es racismo; del primero, heterosexismo. La investigadora política Negra Gloria I. Joseph, en una conferencia sobre «Mujeres del Tercer Mundo

y feminismo», ha sugerido que *homofobia* es un término inapropiado, que implica una forma de pánico mental incontrolable, y que *heterosexismo* describe mejor lo que en realidad es un prejuicio profundamente incrustado, comparable con el racismo, el sexismo y el clasismo —un adoctrinamiento político que se debe reconocer como tal y que puede reeducarse.

Quiero sugerir que es imposible para ninguna mujer que crezca en una sociedad caracterizada en torno a los géneros y dominada por hombres, conocer lo que realmente significa la heterosexualidad, tanto desde el punto de vista histórico como del individual, mientras se la mantenga ignorante de la presencia, la existencia, la realidad de las mujeres que, aun siendo diferentes en muchos aspectos, han centrado sus vidas emocionales y eróticas en mujeres. Una joven que entra en los veinte años dentro de una confusión de estereotipos y tabúes, con una vaga ansiedad que aparece centrada en torno a la palabra lesbiana, está mal equipada para pensar sobre sí misma, sus sentimientos, sus opciones, sus relaciones con hombres o con mujeres. Esta ignorancia y ansiedad, que afecta a lesbianas y a mujeres identificadas como heterosexuales por igual, este silencio, esta inexistencia de un grupo social completo, esta invisibilidad, le arrebata autoridad a todas las mujeres. No son sólo las estudiantes lesbianas las que deberían demandar que se reconociera su historia y su presencia en el mundo, sino todas las mujeres que desean un mapa más exacto de la manera en que las relaciones sociales han sido y son, mientras intentan imaginar cómo podrían ser.

Creo que las lesbianas que estamos aquí notamos que hay personas que quieren conocernos enteras y no en fragmentos, y otras que no quieren saber, que huyen, que quieren que estemos calladas, que usarán todo tipo de medios indirectos y corteses para mantenernos así, encargándose de que no hablemos nunca de nada. Creo que en esta comunidad hay una masa de personas críticas —no sólo lesbianas— que reconocen la esterilidad intelectual y moral del heterosexismo. Espero que podamos ir encontrando formas de hablar entre nosotras que refuercen un entendimiento colectivo que mantenga el debate mucho después de que haya acabado esta conferencia.

XIV. SI NO ES CON OTROS Y CON OTRAS, ¿CÓMO? (1985)

Fragmento de una conferencia para la apertura de la Convención Nacional del Nuevo Programa Judío en Ann Arbor, Michigan, en julio de 1985. Este fragmento se publicó por primera vez en *Génesis 2: An Independent Voice for Jewish Renewal* (febrero-marzo, 1986).

He estado reflexionando sobre la familiaridad de todo esto: el identificarme de una manera activa como mujer y cuestionar este significado; identificarme de una manera activa como judía y cuestionar este significado. Es la política feminista —los esfuerzos de las mujeres que intentan trabajar juntas a través de sus características sexuales, raciales, étnicas, de clase, y otras— la que me ha impulsado a mirar a la judía necesitada que llevo dentro y a buscar finalmente un camino hacia ese judaísmo todavía insatisfecho, que todavía intenta definir su verdadera patria, aún hoy cimarrón y no convencional, errante por tierras salvajes. Una y otra vez, el trabajo de las feministas judías me ha inspirado y desafiado para educarme cultural, política y espiritualmente desde fuentes judías, para arrojarme al viejo y turbulento río de debates que es la cultura judía.

El pueblo judío, como las mujeres, existe en todas partes, y nuestra existencia está frecuentemente velada por la historia; hemos sido «la cuestión judía» o «la cuestión femenina» en los márgenes de la política de izquierdas, mientras que las represiones de la derecha siempre han apuntado hacia ambos grupos. Hemos sido —las mujeres y la comunidad judía— blanco del determinismo biológico y de una violencia física persistente. En algunos casos nos han estereotipado de manera malvada y sentimental, y con frecuencia hemos asumido estos estereotipos. Por supuesto, los dos grupos comparten algo: las mujeres son como la comunidad judía y la comunidad judía como las mujeres, pero el significado de esto para la percepción judía es algo que estamos sólo empezando a cuestionarnos. Vivimos en todas partes bajo leyes que no hemos hecho, hablamos multitud de idiomas, se nos excluye por la ley y

la costumbre de ciertos espacios, funciones y recursos asociados con la autoridad; con frecuencia se nos acusa de detentar demasiado poder, de detentar poderes ocultos y taimados. Como la gente Negra y otras personas de piel oscura, el pueblo judío y las mujeres han atormentado el pensamiento blanco occidental como Lo Otro, una entelequia, la proyección de una obsesión.

Tengo la esperanza de que el movimiento que estamos construyendo fomente el trabajo consciente de convertir la Otredad en una vívida lente de empatía; de que podamos crear una política basada en una comprensión concreta y sincera de lo que significa ser Lo Otro. Somos mujeres y hombres, *Mischlings* (de herencia mixta), hijos e hijas de rabinos, supervivientes del Holocausto, personas que luchan por la libertad, profesores y profesoras, judíos y judías de clase media y de clase trabajadora. Somos homosexuales, heterosexuales y bisexuales, mayores y jóvenes, somos personas capacitadas de maneras distintas y no siempre sin minusvalías, y compartimos una esperanza infinita en la supervivencia y cordura de la comunidad humana. Al creer que ninguna persona sola puede sobrevivir por sí misma, pretendemos obtener una base desde la cual actuar, a partir de nuestra esperanza.

Me siento orgullosa de que se me identifique como judía en la comunidad judía, no sólo como una progresista entre la gente progresista o una feminista entre las feministas. Y me pregunto qué significa eso. ¿Qué es este sentirse orgullosa de la tribu, la familia, la cultura, la herencia? ¿Es un sentimiento que me hace sentir mejor que los que están fuera de la tribu? El filósofo medieval Judah ha-Levi defendió una jerarquía de todas las especies, todos los lugares en la tierra, razas, familias e incluso lenguas. En esta jerarquía, la tierra, la lengua y la gente de Israel son superiores a todos los demás por naturaleza. Yo, como mujer, rechazo tales jerarquías.

Luego ¿es el orgullo un simple manto con el que me envuelvo ante el antisemitismo? ¿Invoco el orgullo como un escudo contra mis enemigos, o encuentro su fuente en la profundidad de mi ser, donde me defino a mí misma por mí misma?

Preguntas difíciles para personas que durante siglos se han encontrado con la identidad anulada. El orgullo surge con frecuencia del lugar en el que rehusamos ser víctimas, de allí donde experimentamos nuestra propia humanidad bajo presión, donde comprendemos que no somos las odiosas proyecciones de otra gente, sino intrínsecamente nosotros. ¿Adónde nos lleva esto? Primero, nos ayuda a luchar por sobrevivir, porque sabemos, y esto procede de algún lado, que merecemos sobrevivir. «No soy una forma de vida inferior», se convierte en «Existe

en mí, y en otras personas como yo, una vida sagrada, energía y plenitud, que estáis intentando destruir». Y si en el ejemplo de otros y otras como yo, aprendo no sólo a sobrevivir sino la plenitud de la vida, si me siento unida, por una estructura de valores, historia, palabras, pasiones, a gente muerta desde hace largo tiempo o que yo nunca he conocido, si hago una celebración de esta unión, ¿es esto a lo que me refiero por orgullo? O ¿estoy hablando de amor?

El orgullo es un sentimiento difícil, glorioso y de doble filo. No me siento orgullosa de todo lo que la comunidad judía ha hecho o pensado, ni de todo lo que las mujeres han hecho o pensado. La poeta Irena Klepfisz se ha enfrentado en su largo poema «Bashert» a la cuestión de reorganizar un legado sin desdeñar nada, un legado que incluye tanto el coraje como el ardor, el encogimiento del alma bajo la opresión y las heridas sufridas. En alguien similar a mí tengo que ver reflejados los encogimientos de mi propia alma y mis propias heridas.

Sin embargo, debo elegir, tomar postura respecto a mi conciencia y mi visión de ahora. Separar las partes de un legado de forma consciente, amorosa y responsable para decir «Esto está deshilachado y necesita un arreglo; eso ya no nos sirve; esto es todavía válido y es útil», no es rechazar la tradición, sino tomarla muy en serio. La gente que rehúsa hacer estas distinciones —y hacer distinciones ha sido una preocupación muy judía—, la gente que suprime la crítica de la herencia judía, suprime el crear algo nuevo.

Como judía norteamericana, temo el grado en que tanto la gente estadounidense como la israelita, en sus propias conciencias nacionales, está cautiva de la negación. Negación, primero, de la existencia de pueblos que se han barrido al ser creadas ambas naciones; pueblos cuyas comunidades se han destrozado, se han visto empujados a reservas y a campamentos, traumatizados por un poder superior que se denomina destino. Temo que esta negación, esta irresponsabilidad ante actos que todavía continúan, sea una infección profunda en la vida y la conciencia colectivas de ambas naciones.

Norteamérica quiere olvidar el pasado, y el pasado en el presente. Un resultado de ello fue Bitburg.[1] La negación israelita es diferente. Hace

1. N. de la T.:Durante su primer mandato presidencial, Ronald Reagan visitó el cementerio de Bitburg como parte de su visita oficial a Alemania. Cuando se le señaló que el cementerio alojaba numerosas tumbas de oficiales de las SS nazis y que su visita demostraba gran falta de sensibilidad hacia las víctimas del Holocausto, Reagan se defendió diciendo que «las SS fueron víctimas también». El grupo The Ramones se hizo eco de este escándalo y publicó en 1985 el single «Bonzo Goes to Bitburg» en el que se parodiaba y

años, recuerdo haber visto, con gran emoción, tanques oxidados, abandonados desde la guerra de 1948, en la vieja carretera de Jerusalén a Tel Aviv. En uno de ellos estaba escrito «Si yo me olvido de ti, ¡oh, Jerusalén...!» Pero la memoria palestina se ha visto violentamente arrasada. Temo el tipo de «autismo moral» (frase de Amos Oz), a partir del cual tanto Estados Unidos como Israel, con sus respectivas capacidades de poder, han tomado decisiones que conducen a matanzas y a un agudo desequilibrio interno y sufrimiento.

Digo esto aquí sabiendo que mis palabras se entenderán o que, al menos, no se tomarán por antisemitismo. Pero muchas y muchos hemos experimentado censura en las comunidades judías norteamericanas, en las que se reprende la disensión de la política y de las acciones oficiales de Israel, y se silencia la introspección crítica judía. «La mentalidad acorazada y cerrada» (frase de Muriel Rukeyser)[2] no es lo que ha sido en general la mentalidad judía. La propia Torah no es un sistema cerrado; hemos sido un pueblo que no ha tenido miedo de los debates, un pueblo de opiniones plurales. Se enseñó a nuestros antepasados y antepasadas a suicidarse antes de convertirse en idólatras; sin embargo, Israel se ha convertido en una especie de ídolo para gran parte de la población judía norteamericana. Israel no se percibe y se ama como un esfuerzo humano inacabado, angustioso, equivocado y lleno de tajos profundos entre los sueños y la realidad, sino como un constructo intocable: El Lugar Donde El Pueblo Judío Puede Estar Seguro. Creo que el tabú que existe sobre la disensión entre la comunidad judía norteamericana daña a toda la población judía que, tras el Holocausto y el nacimiento de un Estado judío, intenta imaginar un futuro judío y una conciencia judía que no se detengan en la primera pregunta de Hillel.[3]

La palabra *seguridad* tiene dos connotaciones diferentes: una, la de un lugar en el cual podemos tomar aliento, descansar de la persecución, ser testigos, lamer nuestras heridas, sentir compasión y amor a nuestro alrededor en lugar de hostilidad o indiferencia. Es la seguridad del seno materno para la criatura amedrentada, del lugar de acogida para mujeres maltratadas, la puerta que se nos abre cuando necesitamos refugio. La seguridad implica, en este sentido, un lugar donde reunir fuerzas,

---

criticaba la visita de Reagan a Alemania. La canción, que fue un gran éxito, hacía referencia a la película «Bedtime for Bonzo» (1951), protagonizada por Ronald Reagan.

2. *The Collected Poems of Muriel Rukeyser* (Nueva York: McGraw-Hill, 1978), p.102.

3. «Si no estoy para mí, ¿quién estará?» Véase *Sayings of the Fathers, or Pirke Aboth, the Hebrew Text, with a New English Translation and a Commentary by the Very Rev. Dr. Joseph H. Hertz* (Nueva York: Behrman House, 1945), p. 25.

un lugar del cual partir, no un destino. Pero está también la seguridad de la «mentalidad acorazada y cerrada», la seguridad de la puerta con barricadas que no se abrirá para la persona extraña asediada, la seguridad psicótica del refugio atómico subterráneo, del bloque de apartamentos amurallado y protegido a prueba de crímenes, la seguridad comprada con armas y dinero a no importa qué precio, la seguridad comprada y vendida a cambio de cerrar la boca. Y esta seguridad se convierte en un callejón sin salida en la mente, y también cuando se traza una vida o visión colectivas. Quiero decir que, aunque el deseo de seguridad se haya mantenido despierto en nosotros durante siglos de peligro, la mera seguridad no ha sido la obsesión principal del pueblo judío. No ha sido un destino final. Cómo vivir con compasión, buscar la justicia, crear una sociedad en la que «no hagas a tu vecino lo que es odioso para ti», cómo pensar, orar y celebrar la vida. Todo esto ha sido fundamental para el sueño judío, a pesar de que a las mujeres judías se las haya apartado, se las haya tenido en cuenta sólo de boquilla, a pesar de que en este sueño ellas hayan continuado siendo Lo Otro y aunque muchos judíos hayan actuado a partir de este sueño como reformistas sociales y radicales sin darse cuenta de cuán judío —aunque no judío exclusivamente— es este sueño. Y no creo que el genio judío sea algo que se haya completado en esta tierra: creo que puede estar a punto de un renacimiento nuevo, que es con frecuencia doloroso y desorientador.

Todas y todos los que estamos aquí vivimos en dos mundos disonantes. Está el mundo de esta comunidad y otras parecidas en Norteamérica: población judía y gentil, hombres y mujeres, gente Negra y mulata y roja y amarilla y blanca, vieja y joven, educada con libros y educada en lo que Tillie Olsen ha denominado «la universidad del trabajo», la gente pobre y la privilegiada —las comunidades de aquellas y aquellos que están intentando «darle un nuevo rumbo al siglo», en palabras de la música y activista Negra Bernice Reagon.[4] En este mundo de sueños y luchas todavía hay miopía, división, antisemitismo, racismo, sexismo, heterosexismo. Pero también hay pasión y perseverancia, y memoria, y la determinación de construir lo que necesitamos, y el rechazo a comprar la seguridad y la comodidad a cambio de cerrar la boca. Afirmamos la diversidad de la que venimos, los conflictos y dolores que experimentamos al intentar trabajar juntos, el poco encanto de nuestros trabajos actuales, hechos por amor al arte y por necesidad.

---

4. Bernice Reagon, «Turning the Century», en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1981), pp. 356-368.

Y está ese otro mundo, esa Norteamérica cuya historia es Disneylandia, cuya única pasión legítima es la violencia de los hombres blancos, cuya población pasa hambre de comida, literalmente, y también de algo intangible que no siempre es capaz de nombrar, y cuyo opio es la negación. Como progresistas, vivimos en esta Norteamérica también, y nos afecta. Aunque tratemos de hacerla cambiar, nos afecta. Esta Norteamérica que nunca ha lamentado, desistido o reconocido, incluso, el genocidio primigenio, deliberado y constante del pueblo indígena norteamericano, que ahora se denomina indio. Esta Norteamérica que nunca ha reconocido, lamentado o desistido de la vulgar y banal criminalidad de su racismo —criminal contra los individuos y grupos que se convierten en objetivo por su color de piel, y criminal contra nuestra integridad espiritual.

Como pertenecientes a la comunidad judía, hemos intentado entender las pérdidas que el Holocausto implicaba, no simplemente en términos numéricos, de comunidades, de familias o de individuos, sino respecto a potencialidades desconocidas —voces, visiones, espirituales y éticas— de los que tanto nosotros como el mundo nos hemos visto irremediablemente privados. Como judíos y judías norteamericanos, nuestras pérdidas no provienen sólo del Holocausto. Somos ciudadanas y ciudadanos de un país privado de los sueños éticos y estéticos de gentes que el racismo blanco ha intentado hacer desaparecer de forma sutil y violenta, de personas cuya capacidad, sin embargo —por insistir en su aspecto humano— para perseverar y resistir, para educar a sus compatriotas en la realidad política, para llevar su «mensaje al mundo», como lo denominaba W. E. B. Du Bois, debería respaldarse y celebrarse por toda la comunidad judía.

Para las judías y los judíos progresistas de Norteamérica, el racismo tal como existe en nuestro país, el que está alrededor y dentro de cada cual, en el aire que respiramos, tiene una urgencia ética y pragmática. No podemos continuar oponiéndonos al racismo de Kahane y los suyos, o al apartheid surafricano, y seguir manteniendo una postura menos crítica con respecto al maligno racismo del lugar en que vivimos. La profundidad de nuestro trabajo depende de lo arraigado que esté dicho racismo en nuestro concepto de quiénes somos y dónde estamos, siendo éste un país que ha utilizado el color de la piel como motivo fundamental para la persecución y el genocidio, de la misma manera que Europa utilizó históricamente la religión. Elly Bulkin indica en «Hard Ground», un ensayo que amplía nuestros puntos de vista: «En relación con el antisemitismo y el racismo, un problema fundamental es el reconocer sus diferencias sin aportar como argumento que uno es

importante y el otro no, que uno merece una atención seria y el otro no».[5] Es difícil traspasar esas polarizaciones, pero estamos aprendiendo a hacerlo y, creo yo, continuaremos ayudando a que las demás personas lo hagan.

Debemos continuar insistiendo en que el concepto de la supervivencia judía y de «lo que es bueno para el pueblo judío» tiene un potencial que aumenta, no que constriñe. Estoy deseando ver la amplia gama de temas progresistas que se definen como temas judíos por todas partes en este país. Estoy deseando ver resquebrajados el miedo y la cautela incrustados, los hábitos mentales tan profundamente arraigados por siglos de peligro y por la esterilidad espiritual blanca en Norteamérica. Estoy deseando constatar la energía, los recursos y la pasión de los judíos, nuestra capacidad de celebrar la vida entrando a raudales en una reunión de miles de judías y judíos norteamericanos que se encaminan a «dar un nuevo rumbo al siglo». Creo que ahí está nuestro potencial; estoy deseando ver cómo se despierta y estimula una vida brillante. Creo que podríamos estar en un momento decisivo para ese cambio. Y me gustaría terminar leyendo las tres preguntas de Hillel, que en realidad no se pueden leer por separado, y añadir una cuarta, que está implícita en nuestro quehacer de hoy día:

Si no estoy para mí, ¿quién estará?
Si estoy sólo para mí, ¿qué soy?
Si no es ahora, ¿cuándo?
Si no es con otros y con otras, ¿cómo?

---

5. Elly Bulkin, «Hard Ground: Jewish Identity, Racism, and Anti-Semitism», en Elly Bulkin, M. B. Pratt y B. Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Brooklyn, N.Y.: Long Haul, 1984; distribuido por Firebrand Books, Ithaca, N.Y.).

XV. APUNTES PARA UNA POLÍTICA DE LA POSICIÓN (1984)

Charla dada en la Primera Escuela de Verano de Semiótica Crítica, para la Conferencia sobre Mujeres, Identidad Feminista y Sociedad en los Años Ochenta, en Utrech, Holanda, el 1 de junio de 1984. Diferentes versiones de esta charla se dieron en la Universidad de Cornell, para el Seminario de Investigación de Estudios de la Mujer, y en la Conferencia Burgess, en el Pacific Oaks College de Pasadena, California.

Voy a pronunciar estas palabras en Europa, pero las he estado buscando en los Estados Unidos de América. Hace algunos años habría hablado de la opresión que comparten las mujeres, del movimiento que reúne a las mujeres por todo el globo, de la historia oculta de la resistencia y unión de las mujeres, del fracaso de todas las políticas anteriores a la hora de reconocer la sombra universal del patriarcado, de la creencia de que ahora, en un momento de concienciación y en el que se emerge de manera global, las mujeres pueden unirse cruzando todas las diferencias nacionales y culturales para crear una sociedad no sometida, en la que «la sexualidad, la política, ...el trabajo, ...la intimidad ...el pensamiento mismo se transformará».[1]

Yo habría pronunciado estas palabras como feminista que, «casualmente», resulta ser una ciudadana blanca de Estados Unidos, consciente de la probada capacidad de mi gobierno para detentar un poder violento y arrogante, pero también como persona distante de dicho gobierno, y habría citado sin segunda intención la aseveración de Virginia Woolf en *Three Guineas*: «Como mujer no tengo país. Como mujer no quiero país. Como mujer mi país es el mundo entero».

Esto no es lo que vengo a decir aquí en 1984. Vengo aquí con apuntes pero sin conclusiones absolutas. Esto no es un signo de pérdida de

1. Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (Nueva York: W. W. Norton, 1976), p. 286 (Existe una traducción al español: *Nacemos de mujer: La maternidad como experiencia e institución*, trad. Ana Becciu [Madrid: Ediciones Cátedra, 1996], p. 403).

fe o esperanza. Estas notas son signos de la lucha por seguir avanzando, de la lucha por ejercer la responsabilidad.

Empiezo a escribir, después me levanto. Me detengo por el movimiento de una abeja grande y madrugadora que, de alguna manera, ha entrado en la casa, y está dando vueltas, golpeándose, aturdiéndose contra los cristales de las ventanas y los alféizares. Abro la puerta principal y le hablo, intentando atraerla hacia el exterior. Está buscando lo que necesita, exactamente como yo, y, como yo, ha quedado atrapada en un lugar donde no puede sentirse satisfecha con su vida. Podría abrir el tarro de la miel en el mostrador de la cocina, y quizás tomara miel de ese tarro, pero su proceso vital, su labor, su forma de ser, no pueden satisfacerse dentro de esta casa.

Yo también he ido abriéndome paso a golpes contra los cristales, cayéndome medio aturdida, reuniendo fuerzas para levantarme y gatear, levantándome otra vez, buscando.

Ya no oigo la abeja, y dejo la puerta principal. Me siento y tomo un ejemplar, de un estudiante, de segunda mano y ligeramente anotado, de *Ideología alemana* de Marx, que «casualmente» está sobre la mesa.

Pronunciaré estas palabras en Europa, pero tengo que ir en busca de ellas en los Estados Unidos de Norteamérica. Cuando tenía diez u once años, al principio de la Segunda Guerra Mundial, una amiga y yo solíamos escribirnos cartas, que dirigíamos de la siguiente manera:

Adrienne Rich
14 Edgevale Road
Baltimore, Maryland
Estados Unidos de América
Continente Norteamericano
Hemisferio Occidental
La Tierra
Sistema Solar
El Universo

Podías ver tu propia casa como una mota diminuta en un paisaje que se iba haciendo cada vez más grande, o como el centro de todo, desde el cual los círculos se expandían hacia el desconocido infinito.

Es esa cuestión de sentirse en el centro la que me corroe ahora. ¿En el centro de qué?

Como mujer, tengo país; como mujer, no puedo privarme de ese país al condenar su gobierno simplemente, o al decir tres veces «Como

mujer mi país es el mundo entero». Dejando a un lado las lealtades tribales, y aunque los Estados nacionales sean ahora simplemente pretextos utilizados por los conglomerados multinacionales para servir a sus intereses, necesito entender la manera en que un lugar en el mapa es también un lugar en la historia dentro del cual como mujer, como judía, como lesbiana, como feminista, he sido creada e intento crear.

Empiezo, sin embargo, no por un continente, un país o una casa, sino por la geografía más cercana: el cuerpo. Aquí, al menos, sé que existo, que soy ese individuo humano viviente al que el joven Marx denominó «la primera premisa de toda la historia humana».[2] Pero no he acudido a este lugar como marxista, de vuelta de la filosofía, la literatura, la ciencia y la teología en las que me había estado buscando a mí misma en vano. He venido como feminista radical.

La política del embarazo y la maternidad. La política del orgasmo. La política de la violación y del incesto, del aborto, del control de la natalidad, de la esterilización impuesta. De la prostitución y del sexo conyugal. De lo que se ha denominado liberación sexual. De la heterosexualidad obligatoria. De la existencia lesbiana.

Y las feministas marxistas han sido, con frecuencia, pioneras en este campo. Pero muchas mujeres que conocí entendieron la necesidad de empezar por el cuerpo femenino —el nuestro— no como la aplicación de un principio marxista a las mujeres, sino como la localización del terreno desde el cual hablar con autoridad, *como* mujeres. No para trascender este cuerpo, sino para reclamarlo. Para volver a conectar nuestro pensamiento y nuestro lenguaje con el cuerpo de esta individua humana viviente concreta, una mujer. Para empezar, dijimos, por lo material, por la materia, mma, madre, mutter, moeder, modder, etc., etc.

Empezar por lo material. Recoger de nuevo la larga lucha contra la abstracción arrogante y privilegiada. Quizás sea éste el núcleo del proceso revolucionario, se llame marxista, del Tercer Mundo, feminista, o de las tres formas a la vez. Mucho antes del siglo XIX, estaban las empíricas brujas de la Edad Media europea, que confiaban en su sentido común, que practicaban sus probados remedios contra los anti-materiales, anti-sensuales, anti-empíricos dogmas de la iglesia, que morían por ello, a millones. «¿Una rebelión campesina guiada por mujeres?» —en cualquier caso, una rebelión contra la idolatría a las ideas puras, la creencia de que las ideas tienen vida propia y flotan por encima de

2. Karl Marx y Frederick Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (Nueva York: International Publishers, 1970), p. 42.

las cabezas de la gente normal— las mujeres, la gente pobre, la no iniciada.[3]

Abstracciones separadas de los actos de la gente viva, que son devueltas a la gente en forma de eslóganes.

La teoría —la observación de modelos, el mostrar tanto el bosque como los árboles— puede ser como el rocío que se levanta de la tierra, se recoge en la nube y vuelve a la tierra una y otra vez. Pero si no tiene olor a tierra, no es bueno para ella.

Escribí una frase justo en este momento y la borré. En ella decía que las mujeres han comprendido siempre la lucha contra la abstracción que flota libremente, incluso a pesar de sentirse intimidadas por las ideas abstractas. No quiero escribir ese tipo de frase ahora, la frase que empieza por «Las mujeres siempre han...» Nosotras empezamos a rechazar las frases que empezaban: «Las mujeres siempre han tenido instinto maternal» o «Las mujeres han estado, siempre y en todas partes, sometidas a los hombres». Si hemos aprendido algo en estos años de feminismo de fines del siglo XX, es que ese «siempre» borra lo que realmente necesitamos saber: ¿Cuándo, dónde y en qué condiciones ha sido verdad esta afirmación?

La necesidad absoluta de plantear estas cuestiones en el mundo: ¿Dónde, cuándo y en qué condiciones las mujeres han actuado como tales y se ha actuado sobre ellas por serlo? Dondequiera que la gente luche contra el sometimiento, debe hablarse de ahora en adelante del sometimiento específico de las mujeres, por nuestra ubicación en un cuerpo femenino. Existe la necesidad de seguir hablando de ello, negándonos a permitir que esta discusión siga como antes; donde se ha aconsejado y se ha impuesto el silencio, debemos seguir hablando, no sólo de nuestro sometimiento sino de nuestra práctica y activa presencia como mujeres. Creíamos (yo lo continúo creyendo) que la liberación de la mujer es una cuña que se clava en otras ideologías radicales, que puede abrir las estructuras de la resistencia, desatar la imaginación, conectar lo que ha estado peligrosamente desconectado. Prestemos ahora atención a las mujeres, dijimos: dejemos que hombres y mujeres presten atención consciente cuando las mujeres hablan; insistamos en los distintos procesos que permiten que más mujeres tomen la palabra; volvamos a la tierra, no como un paradigma para «las mujeres», sino como un lugar de toma de posición.

3. Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1973).

Quizás necesitemos un tiempo para decir «el cuerpo». Porque es posible abstraer «el» cuerpo. Cuando escribo «el cuerpo», no veo nada en concreto. Escribir «mi cuerpo» me lanza a la experiencia vivida, a las particularidades: veo cicatrices, alteraciones, decoloraciones, daños, pérdidas, y también cosas que me gustan. Huesos bien nutridos desde la placenta, los dientes de una persona de clase media que el dentista ha visto dos veces al año desde la infancia. Piel blanca, con marcas y cicatrices de tres embarazos, de una esterilización elegida, de la artritis progresiva, cuatro operaciones en las articulaciones, depósitos de calcio, ninguna violación, ningún aborto, muchas horas de máquina de escribir —la mía, no como mecanógrafa contratada— etcétera. Decir «el cuerpo» me lleva lejos de aquello que me ha proporcionado una perspectiva básica. Decir «mi cuerpo» reduce la tentación de hacer afirmaciones grandilocuentes.

Este cuerpo. Blanco, femenino; o bien, femenino, blanco. Primeros hechos obvios, perdurables. Pero nací en la sección para blancos de un hospital que separaba a las mujeres Negras de las blancas durante el parto, y a las criaturas Negras de las blancas en el nido, exactamente de la misma forma en que separaba los cuerpos Negros de los blancos en la morgue. Se me definió como blanca antes de definírseme como mujer.

La política de la posición. Incluso para empezar por mi cuerpo tengo que decir que desde el principio ese cuerpo tuvo más de una identidad. Cuando me sacaron del hospital para llevarme al mundo, se me miró y se me trató como mujer, pero también se me miró y se me trató como blanca, tanto por parte de la gente Negra como de la blanca. Se me ubicó por el color y el sexo, como seguramente se ubicaba a una criatura Negra por su color y su sexo, aunque lo que la identidad blanca implicaba era engañoso por la suposición de que la gente blanca está en el centro del universo.

Posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender lo que ha significado para mí tener vulva y clítoris y útero y pechos. Significa reconocer esta piel blanca, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir.

El cuerpo en el que nací no era sólo femenino y blanco, sino judío — suficiente para que la posición geográfica jugara una parte determinante en aquellos años. Yo era un *Mischling* de cuatro años de edad cuando comenzó el Tercer Reich. Si en lugar de Baltimore, hubiera estado en Praga, Lódz o Amsterdam, la escritora de cartas de diez años podría no haber tenido domicilio. Si yo hubiera sobrevivido a Praga, Amsterdam o Lódz y a las estaciones de ferrocarril para las que estas

ciudades fueron puntos de deportación, yo sería alguien distinto. Mi centro, quizás, el Oriente Medio o Latinoamérica, mi propio idioma, otro idioma. O podría no estar en ningún cuerpo.

Pero soy una judía norteamericana, que nació y se crió a cinco mil quinientos kilómetros de distancia de la guerra en Europa.

Hay que intentar, como mujeres, mirar desde el centro. «Una política», escribí una vez, «de formular preguntas de mujeres».[4] No somos «la cuestión femenina» sobre la que se preguntan otras personas; somos las mujeres las que hacemos las preguntas.

Hay que probar a ver tantas cosas, conscientes de lo mucho que hay que ver, sacar a la luz, transformar. Echar abajo una y otra vez el falso masculino universal. Apilar, una junto a otra, las piezas de la experiencia concreta, comparando, empezando a diferenciar los modelos. Ira, frustración con el desprecio marxista o de la Izquierda hacia estas cuestiones, esta lucha. Es fácil decir ahora que esta desilusión es superficial, pero la ira era profunda y la frustración, real, tanto respecto a las relaciones personales como a las organizaciones políticas. En 1975, escribí: *Mucho de lo que estrechamente se denomina como «política» parece descansar sobre la certeza ancestral de un análisis que, una vez dado, no necesita ser reexaminado, aun a costa de la honestidad. Tal es el callejón sin salida del marxismo para las mujeres en nuestro tiempo.*[5]

Y ha sido un callejón sin salida cada vez que la política se ha sacado, se ha aislado de las vidas en progreso de las mujeres o los hombres, se ha enrarecido convirtiéndose en la jerga de una elite, un enclave, o cada vez que se ha definido por pequeñas sectas que se han alimentado mutuamente de errores.

Pero aunque hicimos caso omiso de Marx y de los marxistas teóricos y la Izquierda sectaria, algunas de nosotras, denominándonos feministas radicales, al decir liberación de la mujer, nunca nos conformamos con menos de la creación de una sociedad sin dominación; nunca nos conformamos con menos de la creación de relaciones nuevas. El

---

4. Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose* 1966-1978 (Nueva York: W. W. Norton, 1979), p. 17 (Existe una traducción al español: "Prólogo: Sobre historia, analfabetismo, pasividad, violencia y la cultura de las mujeres", en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Margarita Dalton [Barcelona, Icaria, 1983], p 27).

5. *Ibid.*, p. 193 (Véase *Sobre mentiras, secretos y silencios*, p. 230).

[A.R., 1986: Para una crítica fuerte del callejón sin salida que representa el marxismo, y para una llamada a la «revolución permanente», véase Raya Dunayevskaya, *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1985).]

problema era que no sabíamos a quien nos referíamos cuando decíamos «nosotras».

El poder que los hombres ejercen en todas partes sobre las mujeres, poder que se ha convertido en modelo para cualquier otra forma de explotación y control ilegítimo.[6] Escribí estas palabras en 1978, en la parte final de un ensayo titulado «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». La idea del patriarcado como «modelo» para otras formas de dominación no era originalmente mía; había sido planteada insistentemente por feministas blancas occidentales, y ya en 1972 yo había citado a Lévi-Strauss: *Iría tan lejos de decir que aun antes de la existencia de la esclavitud o la dominación de clases, los hombres consolidaron una forma de acceso a las mujeres que un día serviría para introducir las diferencias entre todos nosotros.*[7]

Después de haber vivido cincuenta y tantos años y de haber visto incluso el despliegue de pequeños pedazos de historia, soy menos rápida de lo que fui en buscar «razones» únicas u orígenes a las relaciones entre los seres humanos. Pero suponed que pudiéramos rastrear el pasado y mantener el hecho de que el patriarcado ha sido el modelo en todas partes. ¿A qué tipo de acción nos conduce esto en el momento actual? El patriarcado no existe en ningún sitio en estado puro y nosotras somos las últimas que han puesto el pie en la maraña de opresiones que han crecido unas en torno a otras durante siglos. Este no es el viejo juego de niños en el que se saca de un entramado un hilo de un color y se va siguiendo para encontrar un premio, ignorando los demás como si fueran meras distracciones. El premio es la propia vida, y la mayoría de las mujeres del mundo deben luchar por su vida en más de un frente a la vez.

Nosotras... con frecuencia consideramos difícil separar la opresión por causa de la raza de la de clase o de la sexual, porque en nuestras vidas las experimentamos de forma simultánea la mayor parte de las veces. Sabemos que existe algo que es la opresión racial-sexual, que no es ni únicamente racial ni únicamente sexual... Necesitamos articular la auténtica situación de clase de las personas que no son simplemente gente trabajadora en la que no importa la raza o el sexo, sino para las que la opresión racial y la sexual son factores significativos y determinantes en sus vidas laborales/económicas.

---

6. Adrienne Rich, «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». Véase la página 80 de este libro.

7. *Rich, On Lies, Secrets, and Silence*, p. 84 (Véase *Sobre mentiras, secretos y silencios*, pp. 105-106).

Esto es parte del manifiesto de 1977 del Colectivo Combahee River, un documento fundamental para el movimiento de las mujeres en Estados Unidos que nombra de manera clara e inflexible, desde el punto de vista de las feministas Negras, la experiencia de la simultaneidad de las opresiones.[8]

Incluso en la lucha contra la abstracción que flota libremente, hemos utilizado la abstracción. Los marxistas y las feministas radicales lo hemos hecho. ¿Por qué no admitirlo y decirlo, para poder volver al trabajo que queda por hacer, para bajar de nuevo a la tierra? El proletariado sin rostro, sin sexo, sin raza; la categoría «todas las mujeres», sin rostro, sin raza, sin clase. Ambas cosas han sido creadas por la convicción que tiene la gente blanca occidental de ser el centro.

Aceptar la naturaleza limitadora de (nuestro) ser blancas.[9] Aunque hemos estado marginadas por ser mujeres, como autoras de teoría, blancas y occidentales, también hemos marginado a otras, porque la experiencia que hemos vivido es, sin pensar en ello, blanca; porque nuestras «culturas de mujeres» se asientan en la tradición occidental. Reconocer nuestra posición, tener que nombrar nuestro territorio de procedencia, las condiciones que hemos dado por sentadas: hay confusión entre nuestro reivindicar una mirada blanca y occidental, y nuestro reivindicar una mirada de mujer,[10] y miedo a perder nuestra centralidad cuando reclamamos al otro.

¿Cómo define el feminismo blanco occidental la teoría? ¿Es algo que hacen sólo las mujeres blancas y sólo las mujeres reconocidas como escritoras? ¿Cómo trabajamos activamente para construir una conciencia feminista occidental que no esté simplemente centrada en sí misma, que resista la limitación de lo blanco?

Fue en los escritos y en las acciones, discursos y sermones de las ciudadanas y ciudadanos Negros de Estados Unidos donde empecé a experimentar lo que significaba el hecho de que yo fuera blanca como

---

8. Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), pp. 272-283. Véase también Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984). Para una descripción de la simultaneidad de las opresiones de las mujeres africanas bajo el apartheid véase Hilda Berstein, *For Their Triumphs and for Their Tears: Women in Apartheid South Africa* (Londres: International Defence and Aid Fund, 1978). Para un relato biográfico y personal, véase Ellen Kuzwayo, *Call Me Woman* (San Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1985).

9. Gloria I. Joseph, "The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism and Racism", en *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981).

10. Véase Marilyn Frye, *The Politics of Reality* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983), p. 171.

punto de partida de una toma de posición de la cual necesitaba sentirme responsable. Fue al leer los poemas de mujeres cubanas contemporáneas cuando empecé a experimentar el significado de Norteamérica como lugar que había modelado también mi forma de ver las cosas y mis ideas de quién y qué era importante, una posición de la que yo también era responsable. Viajé por entonces a Nicaragua donde, bajo las colinas de la frontera entre Nicaragua y Honduras, en un país diminuto y empobrecido, en una sociedad de cuatro años de edad, dedicada a erradicar la pobreza, pude sentir físicamente el peso de los Estados Unidos de Norteamérica detrás de mí: su fuerza militar, su inmensa apropiación de dinero, sus medios de comunicación. Pude sentir lo que significa, como disidente o no, ser parte de esa bota que se alza poderosa, la fría sombra que proyectamos por todas partes en el sur.

Vengo de un país atascado durante cuarenta años en una historia congelada. Hoy día, cualquier ciudadana o ciudadano vivo de Estados Unidos está saturado de la retórica de la Guerra Fría, de los horrores del comunismo, de las traiciones del socialismo, de las advertencias de que cualquier reestructuración colectiva de la sociedad lleva al fin de las libertades personales. Y, por supuesto, ha habido horrores y traiciones que merecen una franca oposición, pero no se nos ha invitado a considerar las carnicerías del estalinismo o el terror de la contrarrevolución rusa de la misma forma que las carnicerías de la supremacía blanca y del «Destino Evidente».[11] No se nos ha conminado a ayudar a crear aquí una sociedad más humana como respuesta a las que se nos ha enseñado a odiar y a temer. El discurso mismo se congela al llegar a este nivel. Esta noche al apretar el botón buscando «las noticias», esa máscara brillante y animada de silicona estaba en la televisión de nuevo, diciendo a los ciudadanos y ciudadanas de mi país que el comunismo de El Salvador nos amenaza, que el comunismo —de la variedad soviética, obviamente— maniobra en América Central, que la libertad está en peligro, que se debe detener a esos sufridos campesinos latinoamericanos, exactamente igual que Hitler tuvo que ser detenido.

En realidad el discurso no ha cambiado nunca; es agotadoramente abstracto. (Lillian Smith, una activista y escritora blanca anti-racista, habló de la «mortal monotonía» de la abstracción.)[12] No permite las diferencias entre lugares, épocas, culturas, condiciones o movimientos.

---

11. N. de la T.: Doctrina del siglo XIX por la que se defendía que el destino de E.E.U.U. era expandir su territorio y aumentar su influencia política, económica y social.

12. Lillian Smith, «Autobiography as a Dialogue between King and Corpse», en *The Winner Names the Age*, ed. Michelle Cliff (Nueva York: W. W. Norton, 1978), p. 189.

Palabras que deberían poseer profundidad y pluralidad de alusiones —palabras como *socialismo, comunismo, democracia, colectivismo*— son despojadas de sus raíces históricas; las múltiples facetas de las luchas por la justicia social y la independencia se ven reducidas a la ambición de dominar el mundo.

¿Hay relación entre este tipo de pensamiento —la mentalidad de la Guerra Fría, la atribución de todos nuestros problemas a un enemigo exterior— y una forma de feminismo tan centrada en la maldad masculina y la victimización femenina que tampoco permite las diferencias entre mujeres, hombres, lugares, épocas, culturas, condiciones, clases o movimientos? Al vivir en la atmósfera del enorme «o una cosa o la otra», absorbemos parte de ello a menos que prestemos atención activamente.

En los Estados Unidos, a muchísimas personas se las ha desarraigado de su propio proceso y evolución. Hemos oído durante cuarenta años que somos los guardianes de la libertad, mientras que «tras el Telón de Acero» todo es duplicidad y manipulación, cuando no puro terror. Sin embargo, la herencia del miedo que persiste tras la caza de brujas de los años cincuenta continúa como el olor a quemado después de un incendio. La impresión de ambigüedad, misterio y paranoia en torno al Partido Comunista Norteamericano después del Informe Khrushchev de 1956: el partido perdió 30.000 miembros en semanas, y pocos de los que quedaron hablaron de ello. Ser judío, homosexual o cualquier tipo de persona marginal era estar expuesto a la sospecha de ser «comunista». Un manto de nieve había empezado a caer sobre la historia radical de los Estados Unidos.

Y, aunque algunos sectores del movimiento feminista norteamericano surgieran de hecho de los movimientos Negros de los años sesenta y de estudiantes de izquierdas, las feministas han sufrido no sólo el enterramiento y la distorsión de la experiencia femenina, sino el enterramiento general y la distorsión que afectaron a los grandes movimientos para el cambio social.[13]

La primera astronauta norteamericana es entrevistada por la editora liberal-feminista de una revista de mujeres de gran tirada. Es una criatura espléndida, saludable, joven, con cabello oscuro y espeso, con titulaciones científicas obtenidas en universidades de elite, con una confianza atlética en sí misma. Además, es blanca. Habla del futuro espacial, del

---

13. Véase Elly Bulkin, "Hard Ground: Jewish Identity, Racism and Anti-Semitism", en Elly Bulkin, M. B. Pratt y B. Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Brooklyn, N.Y.: Long Haul, 1984; distribuido por Firebrand Books, 141 The Commons, Ithaca, N.Y. 14850).

uso potencial de colonias espaciales por parte de la industria privada para producir, especialmente, materiales que puedan ser procesados ventajosamente en condiciones de ingravidez. Productos farmacéuticos, por ejemplo. Por extensión, una piensa en productos químicos. Ninguna de esas dos enérgicas mujeres habla de las alianzas entre los militares y el sector «privado» de la economía norteamericana. Ni tampoco del Depo-Provera, del Valium, del Librium, del napalm o las dioxinas. *Cuando las grandes compañías decidan que les conviene invertir gran parte de su dinero en la producción de materiales en el espacio... conseguiremos realmente los fondos que necesitamos*, dice la astronauta. No se hace mención alguna a quiénes somos «nosotros» o a para qué necesitamos «nosotros» esos fondos; no se cuestiona el envenenamiento y el empobrecimiento de las mujeres aquí, en la tierra, o de la tierra misma. También las mujeres pueden olvidarse de la tierra.[14]

La astronauta es joven, siente su propio poder, trabaja mucho por algo que le resulta excitante. Ha girado alrededor de la tierra y ha vuelto, y una vez más ha pasado todos los exámenes médicos. No es que yo espere que vuelva a la tierra como Casandra, pero su experiencia no tiene nada que ver hasta ahora con la liberación de la mujer. Un proletariado femenino —inculto, mal nutrido, desorganizado, y en su mayor parte del Tercer Mundo— creará los beneficios que estimularán a «las grandes compañías» a invertir en el espacio.

En una pantalla doble en mi cerebro veo dos versiones de su historia: a través de la corriente de ingravidez mira hacia atrás, fijamente, el familiar globo terráqueo, azul pálido, verde y blanco, su severa y sobria presencia, con la auténtica intuición de lo que es la relatividad latiéndole en el corazón; y un movimiento, rápidamente calculado, hacia una zona residencial más lejana; los tecnócratas y las mujeres que han sido seleccionados y probados se han olvidado del familiar globo: los ríos tóxicos, los pozos cancerosos, los valles cortados, los hospitales de las ciudades cerrados para siempre, las escuelas destrozadas, el desierto atómico floreciendo, las raíces de los lilos creciendo salvajemente, los jacintos de color azul oscuro extendiéndose, los ailantos y las puerarias haciendo un último esfuerzo a la desesperada —la belleza que no se irá, que no puede ser robada.

Un movimiento por el cambio vive en los sentimientos, las acciones y las palabras. Cualquier cosa que limite o mutile nuestros sentimientos dificulta más nuestra actuación, hace que nuestros actos sean reactivos,

---

14. *Ms.* (enero, 1984): 86.

repetitivos: el pensamiento abstracto, las estrechas lealtades tribales, cualquier tipo de superioridad, la arrogancia de creernos en el centro. Es difícil mirar retrospectivamente a los límites de mi comprensión de hace un año, de hace cinco años: ¿cómo miraba sin ver, cómo oía sin escuchar? Tener generosidad con nuestras personalidades anteriores puede ser difícil, y mantener la fe en la continuidad de nuestros recorridos es algo especialmente duro en Estados Unidos donde se han mudado las identidades y las lealtades y se han reemplazado por otras sin un temblor; todo ello en nombre de un llegar a ser «norteamericano». Sin embargo ¿cómo, si no es a través de cada cual, descubrimos lo que impulsa a otras personas hacia el cambio? Nuestros viejos miedos y negaciones, ¿qué nos ayuda a distanciarnos de ellos? ¿Qué hace que nos decidamos a reeducarnos, incluso a quienes tenemos una «buena» educación? Una vida política debería agudizar los sentidos y la memoria.

La dificultad de decir yo; una frase de la novelista alemana oriental Christa Wolf.[15] Pero una vez que lo hemos dicho, al darnos cuenta de la necesidad de ir más allá, ¿no hay dificultad en decir «nosotras»? *Tú no puedes hablar por mí. Yo no puedo hablar por nosotras.* Dos ideas: no hay liberación que sólo sepa decir «yo»; no hay movimiento colectivo que hable en nombre de cada una de nosotras todo el tiempo.

Y así, hasta los corrientes pronombres personales se convierten en un problema político.[16]

- 64 misiles crucero en Greenham Common y en Molesworth.
- 112 en Comiso.
- 96 misiles Pershing II en Alemania Occidental.
- 96 para Bélgica y Holanda.

Estos son los proyectos para los próximos años.[17]

- Miles de mujeres, en Europa y en Estados Unidos, dicen no a esto y a la militarización del mundo.

Un enfoque que remonte el militarismo hasta el patriarcado y el patriarcado hasta la masculinidad como cualidad fundamental puede ser

15. Christa Wolf, *The Quest for Christa T,* trad. Christopher Middleton (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1970), p. 174 (Existe una traducción al español: *Noticias sobre Christa T,* trad. María Nolla [Barcelona: Barral, 1972]).

16. Véase Bernice Reagon, «Turning the Century», en Smith, pp. 356-368; Bulkin, pp.103, 190-193.

17. Información de mayo de 1984, gracias a la Liga de Oponentes a la Guerra.

desmoralizador y paralizante... Quizás sea posible obsesionarse menos con el descubrimiento de las «causas de origen». Podría ser más útil preguntarse: ¿Cómo se repiten estos valores y conductas generación tras generación?[18]

La valoración de la hombría y la masculinidad. Las fuerzas armadas como encarnación de la familia patriarcal. La idea arcaica sobre las mujeres como el «frente del hogar» cuando hay despliegue de misiles por los patios traseros de Wyoming y Mutlangen. La urgencia cada vez mayor de que el movimiento anti-nuclear, anti-militarista sea un movimiento feminista, un movimiento socialista, un movimiento anti-racista y anti-imperialista. No es suficiente que la gente que conocemos, la que es como nosotros y nosotras, o cada cual, personalmente, tenga miedo. Ni nos da fuerza el entregarnos al terror abstracto de la pura aniquilación. El movimiento anti-nuclear, anti-militar no puede barrer los misiles como si fuera un movimiento para salvar la civilización blanca en Occidente.

El movimiento por el cambio es un movimiento cambiante, que se transforma, se desmasculiniza, se desoccidentaliza, que se convierte en una masa crítica que dice en muchas voces, idiomas, gestos y acciones diferentes: *Debe cambiar; podemos cambiarlo.*

Nosotras y nosotros que no somos iguales. Nosotras y nosotros que somos multitud y que no queremos ser iguales.

Al intentar observarme en el proceso de escribir esto, continúo volviendo a algo que escribió Sheila Rowbotham, la feminista socialista británica, en *Beyond the Fragments:*

> *Un movimiento te ayuda a vencer parte del opresivo distanciamiento de la teoría, y esto ha sido un... esfuerzo constante y creativo por parte de la liberación de la mujer. Pero algunos caminos no figuran en los mapas y nuestros asideros desaparecen... Veo lo que estoy escribiendo como parte de una reivindicación más amplia que está comenzando. Yo misma formo parte de la dificultad. La dificultad no está ahí fuera.*[19]

Mis dificultades tampoco están ahí fuera —excepto en las condiciones sociales que hacen todo esto necesario. Ya no creo por más tiempo —mis sentimientos no me permiten creer— que los ojos blancos vean desde el centro. Sin embargo, con frecuencia me sorprendo pensando como si todavía creyera que eso es cierto. O, mejor dicho, mi

---

18. Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You? The Militarisation of Women's Lives* (Londres: Pluto Press, 1983), capítulo 8.

19. Sheila Rowbotham, Lynne Segal y Hilary Wainwright, *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism* (Boston: Alyson, 1981), pp. 55-56.

pensamiento permanece inmóvil. Me siento detenida, como si mi cerebro y mi corazón se negaran a hablarse. Mi cerebro, un cerebro de mujer, se regocija al romper el tabú que existe contra el pensamiento femenino y se ha elevado en el viento, diciendo, *Soy la mujer que formula las preguntas*. Mi corazón ha ido aprendiendo de una manera mucho más humilde y laboriosa, aprendiendo que los sentimientos son inútiles sin los hechos, que todo privilegio es ignorante en esencia.

Estados Unidos no ha sido nunca un país blanco, aunque durante largo tiempo ha servido a lo que los hombres blancos definieron como sus intereses. El Mediterráneo no fue nunca blanco. Inglaterra, el Norte de Europa, si alguna vez fueron absolutamente blancos, ya no lo son más. En una librería izquierdista de Manchester, Inglaterra, había un póster acerca del Tercer Mundo: ESTAMOS AQUÍ PORQUE VOSOTROS ESTABAIS ALLÍ. En Europa siempre ha habido población judía, los originarios habitantes del gueto, identificados como tipo racial, que han sufrido leyes de tránsito e impuestos especiales de entrada, traslados forzosos, masacres: los cabezas de turco, los extraños, a los que nunca se ha considerado verdaderamente europeos sino parte de un mundo oscuro que se debe controlar y algún día, exterminar. Hoy día, las ciudades europeas tienen nuevas cabezas de turco también: la diáspora de los viejos imperios coloniales. ¿Es el antisemitismo un modelo para el racismo, o lo es el racismo para el antisemitismo? Y una vez más, ¿adónde nos conduce la pregunta? ¿No es aquí por donde debemos empezar, por el lugar en el que estamos cuarenta años después del Holocausto, en la agitación de la violencia de Oriente Medio, en medio de la decidida revuelta en Suráfrica —no en un debate sobre orígenes y precedentes sino en el reconocimiento de la simultaneidad de las opresiones?

He estado pensando mucho en la obsesión que hay con los orígenes. Es como una manera de detener el tiempo en su camino. Los triángulos sagrados neolíticos, los jarrones minoicos con ojos de mirada fija y pechos, las figuritas femeninas de Anatolia, ¿no son, como los fragmentos de Safo, evidencias concretas de la existencia de ciertas culturas tempranas en las que se afirmaba a la mujer, de culturas que disfrutaron de siglos de paz? Pero, ¿no han sido también imágenes atrayentes que nos han mantenido sujetas e inmovilizadas? La actividad humana no cesó en Creta o en Çatal Hüyük. No podemos construir una sociedad libre de dominación volviendo la mirada atrás y fijándola en una tribu o ciudad de hace tiempo.

El constante poder espiritual de una imagen reside en la interacción que existe entre lo que ella nos evoca —lo que *nos trae a la imaginación*— y nuestras acciones, que continúan en el presente. Cuando el

labrys[20] se convierte en emblema del culto a las diosas minoicas, cuando la portadora del *labrys* ha dejado de cuestionarse qué está haciendo en esta tierra y hacia dónde la conduce su amor por las mujeres, el *labrys* también se convierte en una abstracción, algo que se aleja del calor y las fricciones de la actividad humana. La estrella judía en el cuello debe servirme de recordatorio y de estímulo para una responsabilidad continua y cambiante.

Cuando me entero de que en 1913 tuvieron lugar en Suráfrica marchas de montones de mujeres que hicieron que se dejaran sin efecto las leyes que regulaban los permisos de entrada; de que en 1956, 20.000 mujeres se reunieron en asamblea en Pretoria para protestar contra las leyes de tránsito para mujeres, que la resistencia a esas leyes se llevó a cabo en aldeas remotas del país y se castigó con disparos, golpes e incendios; cuando me entero de que en 1959 se manifestaron 2.000 mujeres en Durban contra las leyes que facilitaban la existencia de cervecerías para los hombres africanos a la vez que se consideraba ilegal que las mujeres elaboraran cerveza de forma tradicional en el hogar; que todas a una y al mismo tiempo, las mujeres africanas han tenido un papel fundamental al lado de los hombres en la resistencia del apartheid, me veo obligada a preguntarme por qué me ha llevado tanto tiempo conocer estos capítulos de la historia de las mujeres, por qué el liderazgo y las estrategias de las mujeres africanas no se han reconocido como teoría en acción por el pensamiento feminista blanco occidental. (En un libro de dos hombres titulado *South African Politics*, publicado en 1982, hay una entrada para «Mujeres» [sufragio] y ni una sola referencia por ningún lado al liderazgo político y a las acciones masivas de éstas.)[21]

Cuando leo que un aspecto fundamental dentro de los conflictos de la década pasada en Líbano ha sido la organización política de las mujeres por parte de las mujeres, a través de diferencias de clase, tribales y religiosas, que las mujeres trabajaban y enseñaban juntas dentro de los campos de refugiados y comunidades armadas, y que dichos esfuerzos

---

20. N. de la T.: Ornamento en forma de doble hacha que aparece en el arte helénico y pre-helénico.

21. *Women under Apartheid* (Londres: International Defence and Air Fund for Southern Africa in cooperation with the United Nations Centre Against Apartheid, 1981), pp. 87-99; Leonard Thompson and Andrew Prior, *South African Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982). Un artículo en *Sechaba* (publicado por el Congreso Nacional Africano) hace referencia a «la rica tradición femenina de organización y movilización» en la lucha Negra surafricana (octubre, 1984), p. 9.

se han minado violentamente con la guerra civil y la invasión israelí, me veo obligada a reflexionar.[22] Iman Khalifa, la joven profesora que intentó organizar una marcha silenciosa por la paz en la frontera cristiano-musulmana de Beirut —protesta que fue sofocada porque se amenazó con masacrar a las participantes—, y mujeres como ella, no surgen de la nada, pero a nosotras, feministas occidentales que vivimos en otras condiciones, no se nos estimula a que conozcamos estos antecedentes.

Y vuelvo a la breve, extraordinaria novela de Etel Adnan, *Sitt Marie Rose*, sobre una cristiana libanesa de clase media, torturada por haberse unido a la Resistencia Palestina, y leo:

> Ella estaba también bajo el poder de otro gran delirio al creer que las mujeres estaban a salvo de la represión y que los líderes consideraban la lucha política como algo que tenía lugar estrictamente entre varones. De hecho, al haber accedido las mujeres a ciertos poderes, las habían empezado a vigilar más estrechamente y, quizás, con más hostilidad. Cada acto femenino, incluso los que parecían más caritativos y menos políticos, se consideraban rebelión en un mundo en el que las mujeres siempre habían tenido papeles serviles. Marie Rose inspiraba desprecio y odio mucho antes del aciago día de su detención.[23]

Por toda la curvatura de la tierra las mujeres se levantan antes del alba, en la oscuridad antes de que haya un punto de luz, en el crepúsculo antes de la salida del sol; hay mujeres que se levantan antes que lo hagan los hombres y las criaturas para romper el hielo, para encender la estufa, preparar la papilla, el café, el arroz, planchar pantalones, trenzar el cabello, sacar el agua diaria del pozo, hervir agua para el té, lavar a los niños y a las niñas para la escuela, coger las verduras y empezar a caminar hacia el mercado, correr para coger el autobús para acudir al trabajo remunerado. No sé cuando duermen la mayor parte de las mujeres. En las grandes ciudades, al amanecer, las mujeres viajan hacia sus casas después de haber limpiado oficinas toda la noche, de haber encerado vestíbulos de hospitales, o de haberse quedado con gente

22. Helen Wheatley, "Palestinian Women in Lebanon: Targets of Repression", TWANAS, *Third World Student Newspaper*, Universidad de California, Santa Cruz (marzo 1984).

23. Etel Adnan, *Sitt Marie Rose*, trad. Georgina Kleege (Sausalito, Calif.: Post Apollo Press, 1982), p. 101.

anciana, enferma y asustada cuando se supone que la muerte cumple su cometido.

En Perú: «La mujeres invierten horas en limpiar de piedras diminutas y pajas las alubias, el trigo y el arroz; quitan la vaina a los guisantes y limpian el pescado y muelen especias en pequeños morteros. Compran huesos o vísceras en el mercado y cocinan sopas baratas y nutritivas. Arreglan la ropa hasta que ya no admite un solo parche más. Buscan... los uniformes de colegio más baratos y pagables en el mayor número posible de plazos. Cambian revistas viejas por palanganas de plástico y compran juguetes y zapatos de segunda mano. Recorren largas distancias para encontrar un carrete de hilo a un precio un poco más bajo».[24]

Éste es el trabajo diario que no ha cambiado nunca, el trabajo femenino no remunerado que es la supervivencia de la gente pobre.

La veo bajo una mínima luz, una y otra vez, su reloj interno haciéndola salir de la cama con sus pesados y quizás doloridos miembros, echando vida al fogón, a su casa, a su familia, con su aliento, llevando el último frío trozo de noche en su cuerpo, encontrándose con el repentino salto del sol que se levanta.

En mi blanco y norteamericano mundo han tratado de decirme que esta mujer —politizada por fuerzas que interseccionan— no piensa ni reflexiona sobre su vida. Que sus ideas no son auténticas ideas, como las de Karl Marx y Simone de Beauvoir. Que sus cálculos, su filosofía espiritual, sus dotes para la ley y la ética, sus diarias decisiones políticas de emergencia, son simplemente reacciones instintivas o condicionadas. Que sólo cierta clase de personas puede construir teoría; que la mente educada en el código blanco es capaz de formularlo todo; que el feminismo blanco de clase media sabe por «todas las mujeres»; que sólo cuando una mente blanca formula se va a tomar esa formulación en serio.

En Estados Unidos, la teoría centrada en lo blanco no se ha enganchado adecuadamente todavía con los textos —escritos, impresos, y ya fácilmente disponibles— que durante una década o más han ido formulando la teoría política del feminismo Negro norteamericano: la declaración del Colectivo Combahee River, los ensayos y discursos de Gloria I. Joseph, Audre Lorde, Bernice Reagon, Michele Russell, Barbara

---

24. Blanca Figueroa y Jeanine Anderson, "Women in Peru", *International Reports: Women and Society* (1981). Véase también Ximena Bunster y Elsa M. Chaney, *Sellers and Servants: Working Women in Lima, Peru* (Nueva York: Praeger, 1985), y Madhu Kishwar y Ruth Vanita, *In Search of Answers: Indian Women's Voices from "Manushi"* (Londres: Zed, 1984), pp. 56-57.

Smith y June Jordan, por nombrar a unas cuantas de las más conocidas. Las feministas blancas han leído y dado clase con la antología *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* sin embargo, con frecuencia se han quedado en una simple percepción de la obra como un irritado ataque contra el movimiento de las mujeres blancas. De esta forma los sentimientos blancos permanecen en el centro. Por supuesto, yo necesito salir de la base y del centro de mis sentimientos, pero con una impresión correctiva de que mis sentimientos no son el centro del feminismo.[25]

Y si leemos a Audre Lorde, a Gloria Joseph o a Barbara Smith, ¿entendemos que las raíces intelectuales de esta teoría feminista no están en el liberalismo blanco o en el feminismo blanco euroamericano, sino en los análisis de la experiencia afroamericana tal como la articularon Sojourner Truth, W. E. B. Du Bois, Ida B. Wells-Barnett, C. L. R. James, Malcom X, Lorraine Hansberry y Fannie Lou Hamer entre otros? ¿Entendemos que no se puede marginar y reducir ese feminismo Negro como una simple respuesta al racismo del feminismo blanco, o como un añadido al feminismo blanco; entendemos que es un desarrollo orgánico de las filosofías y movimientos Negros del pasado, de su práctica y sus publicaciones? (¿Y que, cada vez más, el feminismo norteamericano Negro mantiene un diálogo activo con otros movimientos de mujeres de color dentro y fuera de los Estados Unidos?)

Horrorizarse de ese desafío, o despreciarlo, sólo sirve para que el feminismo permanezca aislado de los otros grandes movimientos por la autodeterminación y la justicia, dentro y contra los cuales las mujeres nos definimos.

Una vez más: ¿Quiénes somos *nosotras*?

Aquí acaban estos apuntes, pero esto no es un final.

---

25. Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown, Mass.: Persephone, 1981; distribuido por Kitchen Table / Women of Color Press, Albany, Nueva York).